مدخل
مقدمات نظرية في مسألة الدولة

أولاً: الجماعة والجماعة السياسية

لا تنشأ **المجتمعات التاريخية** إلّا في كنف الدول، حيث لا سبيل للجماعات الاجتماعية لكي تتقدَّم وتُنْتِج وتُرَاكِمَ وتُنظِّم كيانها الداخليّ إلّا أن تتحول إلى **جماعاتٍ سياسية** تنشأ الدولةُ عن اجتماعها السياسيّ. تتفاوت الدول في درجة قيمتها وتطوُّر نُظُمها بتفاوت مستوى التنظيم الذاتي للجماعات السياسية التي تُكَوِّنُها، وبتفاوت درجة نضج فكرة الدولة في وعي تلك الجماعات. كلما تمَسَّكت جماعةٌ في التاريخ بروابطها الأهلية العصبوية ـ أي بما تسميه الأنثروبولوجيا الحديثة بعلاقات القرابة[1] ـ ارتخت خيوطُ نسيجها السياسيّ الجامع وتضاءلتْ مكانةُ الدولة في حياتها الجمْعية. وكلما تمسَّكت بهذا الجامع السياسيّ، تراجعت فُرص انقسامها العصبوي الداخلي ورَسَخَتِ الدولةُ في اجتماعها وتعمَّقت.

لا سبيل إلى أن يعيش مجتمعٌ من دون دولة[*] مهما كانت درجةُ التنظيم الذاتيّ لذلك المجتمع[2]. بل إنّ بلوغ ذلك التنظيم الذاتيّ نفسِه درجةً من

(١) انظر في هذا: Claude Lévi-Strauss: *Les Structures élèmentaires de la parenté, bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), et *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1974).

(*) حتى حينما يكون هناك بلد تحت الاحتلال ومن دون دولة، تكون القوة التي تديرُه هي الدولة (المحتلة).

(٢) نحن لا نتحدث هنا عما يسمَّى بالمجتمعات البدائية (Sociétés primitives) ـ كما صوَّرها =

التطور والمتانة والتماسك لا يعني شيئاً آخر أكثر من أنه يقود إلى نشوء دولة. إن الترابط بين الجماعة والدولة ـ هنا ـ ليس مصادفةً تاريخية ولا هو من مواريثها المتكرّسة بقوة أحكام الزمن والعادة، وإنما مَأْتَاهُ معنى الدولة ذاته. فالدولة ليست مُضَافاً في تاريخ مجتمع، بل هي **ماهيتُه** التي من دونها لا يكون كذلك، أي مجتمعاً. وهي ماهيتُه لأنها مبدأُ التنظيم الجمْعي فيه: المبدأ المؤسِّسُ للمجتمع بالضرورة، أي الذي من دونه لا يكون المجتمع مجتمعاً بل هو فضاءٌ فسيحٌ لجماعات منفصلة عن بعضها(*). ثم إنها ماهيتُه لأنها **عَقْلُه** الذي يحقّق به وعْيَهُ بنفسه كمجتمع ملتحم، أي ـ بالتالي ـ مختلف عن غيره ومتمايز(**).

وُلِدَ المجتمع مرتين في تاريخ النوع الإنساني: مرة كمجتمع طبيعي الْتَحَمَ فيه الأفراد بروابط النسب والجوار فقامت جماعاتٌ طبيعية كانت ـ في سلَّم التطور ـ دون المجتمع مرتبةً لغياب مبدإ التنظيم الذاتي فيها (من دون أن يعنيَ ذلك حكماً غياب أشكالٍ بدائية أو ابتدائية من تقسيم العمل فيه). ووُلِدَ مرةً ثانيةً حين قامت فيه الدولة؛ وتلك كانت ولادتُه الحقيقية كمجتمع، لأنه من خلالها فقط أمكنه أن يحقق تنظيمه الداخلي، ويقسّم العمل فيه، ويوزّع السلطة بين أفراده وفئاته، ويعبّر عن نفسه وعن ماهيته، ويحميَ كيانه الذاتي من خطر العدوان عليه، ويردع العدوان الداخليّ بين جماعاته، ويفرض احترام إرادته من خلال التمييز بين حقوق الأفراد والجماعات وحقوق المجتمع ككلّ ومن خلال احترام فكرة الواجب. كانتِ الدولةُ ثورةً في تاريخ المجتمع بمقدار ما كانت تأسيساً جديداً لمعنى المجتمع ولوجوده التاريخي ككيانية اجتماعية جديدة مسيطرة على ذاتها ومقرِّرة لمصيرها. ثم قامَ من التاريخ دليلٌ (متكرّر) على أن تلك الثورة كانت تنتكس كلَّما دَبَّ الوهن في الدولة، أو استبدَّتْ بها أزمة، أو أصابها سقوط تحت قبضة عدوانٍ من الخارج. كان المجتمع تلقائيّاً يغرق في الفوضى، أو تقوم فيه سُلط أهلية متقاتلة تفرض شرائعها المتنابذة، أو يفقد

= دو مورغان وإنغلز ـ التي لم تعرف الدولة والملكية الخاصة والعائلة، وإنما نتحدث عمّا نسمّيه بالمجتمعات التاريخية. حول هذه المجتمعات، انظر: Friedrich Engels, *L' Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat: Sur l'histoire des anciens Germains*, l'époque franque, la marche (Paris: Editions sociales, 1954).

(*) على نحو ما تقدّم صورةً عنها الدراسات الأنثولوجية التي تناولت حياة جماعات شبه بدائية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية منذ بداية القرن الماضي.

(**) حتى اليوم، مازالت المجتمعات تختلف وتمايز عن بعضها باختلاف الدول.

سيادته على نفسه وعلى أرضه وثروته فيسقط تحت العبودية والتبعية لغيره.

من المسلَّم به أن الدولة ـ مثلها مثل الدين والعائلة واللغة والقومية ـ تتمتع بوجودٍ **قبْلي** سابقٍ لوجود الأفراد والجماعات، حيث يخرج هؤلاء إلى الوجود ليجدوا الدولةَ ماثلةً كأمْرٍ واقعٍ موضوعي لم يختَرْهُ أيٌّ منهم. وهي بهذا المعنى تنتمي إلى جملة البُنى والمؤسسات القبْلية **الإكراهية** على نحو وصف إميل دوركهايم لها؛ أي إلى جملة الوقائع والظواهر الاجتماعية الكبرى التي لا دخْل للأفراد في تكوينها من جهة، والتي لا سبيل لهم إلى الحياة إلّا من طريق الخضوع لسلطانها من جهة ثانية. وهذا صحيح من دون شك، ولكن بشرط أن لا يعني ذلك أن الدولة مفروضة على المجتمع من خارجه أو أنها غير قابلة للتغيير أو للتعديل أو للإصلاح، أي للخضوع لسلطة المجتمع وإرادته. فإذا كانتِ الدولةُ سابقةً للفرد في الوجود، فإن الدولة أيضاً من صنع الإنسان أو من صنع المجتمع وليست كياناً منزَّلاً من السماء. إن قهريتها، أي طابع سلطتها الإلزامي، ليست منفصلة عن **إرادة**[٣] المجتمع نفسه الذي لا ينتظم أمْرُهُ إلّا بوجود سلطةِ الإلزام تلك بوصفها تعبيراً عن **النظام** (Ordre)، وإلّا فقدتِ الدولةُ مبرّر وجودها وشرعية ذلك الوجود وفَقَدَ معها المجتمع كينونَتَهُ كمجتمع منظَّم وسيِّد. وهكذا، حين تمارسُ الدولةُ تلك السلطة الإلزامية التي تفرض الخضوع للقانون، تمارسُها باسم المجتمع وتمثيلاً لإرادته. وقد تقتضي إرادتُهُ إحداث تغييرٍ أو تعديلٍ في قواعد تلك السلطة الإلزامية، فيحدث. وحين يحدث، يكون الناس قد مارسوا دورهم في إعادة تكوين الدولة بِحُرِّية، وعلى المثال الذي يشاؤون.

لا يستقيم إدراك هذه الجدلية بين **الإلزام والإرادة**، بين الخضوع والحرية، إلّا متى أقام المرءُ في وعيه التمييز الضروري بين الدولة والسلطة وكفَّ عن اختزال الدولة في سلطة أو عن النظر إليها بوصفها سلطة فحسب. نعم، الدولة سلطة أو تمتلك سلطة (= سلطة الدولة)، لكنها تمارسها **باسم المجتمع** وعلى مقتضى القانون العام الحاكم. إذا حَصَل وسخَّرتْ مجموعةٌ سياسية حاكمة السلطة لمصلحتها أو لمصلحةِ فئة أو طبقة، فليس الخَلَلُ في الدولة ككيانٍ معبِّر عن الجماعة السياسية (الوطنية أو القومية)، وإنما في نخبةٍ

(٣) يقول عبد الله العروي «يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي إرادة الجماعة) لكي . . . نقول: يبدأ التفكير في الدولة عندما نفكر في مقتضيات الإرادة الجماعية». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

سياسية اعْتَدَتْ على الحق العام وعلى الدولة نفسها. الدولة بطبيعتها نصابٌ تمثيلي مجرَّد ومحايد(٤)، وهي تُطَابِقُ الأمّة وتعبّر عن كيانيّتها السياسية والاجتماعية. أمّا سلطتها، فَمَحَطّ منافسةٍ سياسية بين الفئات والجماعات والأحزاب: تتداولها، وتتغير نخبُها وسياساتُها، لكن الدولة هي هي: تستمر للجميع ويستمر ولاءُ الجميع لها. هذه حقيقة مستقرة في أذهان الناس في المجتمعات التي قامت فيها دولةٌ حديثة. لا نسمع، في هذه الحال، بقوى سياسية تعارض الدولة وتسعى إلى تقويضها أو تفكيكها، أو بحلّ أجهزة الأمن، وإنما نعرف قوى تعارض سلطة النخبة الحاكمة وتتطلع إلى الحلول محلها في السلطة. في مجتمعاتنا فقط يقع مثل ذلك الخلط بين الدولة والسلطة لأنها لم تَعِشِ السياسةَ بالمعنى الحديث.

ربما كانتِ الدولةُ أعظمَ اختراعٍ إنسانيٍّ في التاريخ لأنها مكّنَتِ المجتمعات من أن تقوم، ومن أن تُحْسِنَ تنظيمَ نفسها وتحصيل شروط حياتها وتأمين أمنها في الداخل والخارج. وكما نَهَضَ الدين بدور صقل وجدان الأفراد وتهذيبه وتزويد التربية بالقيم الإنسانية الرفيعة، كذلك نهضت الدولة بدور تهذيب سلوك الجماعات وترشيده وضبط انفلاتاته التي ينجم عنها عدوان على الآخرين. ولولا الدولة، لكانتِ الحياة الاجتماعية جحيماً لا يُطاق، بل لكان فناءُ النوع الإنساني. هذا ليس غزلاً في الدولة، إنه تقريرُ حقيقة موضوعية وتاريخية. وقد لا يعرف قيمة الدولة إلا من عاش تجربةَ غياب الدولة وانفلات الفوضى من كل عِقال كما في حالة المجتمعات المنغمسة في حروب أهلية.

* * *

يعيش الناسُ الدولةَ كأمرٍ واقعٍ موضوعي لا يتساءلون إزاءَهُ، أو لا يحوّلونه إلى موضوعٍ للتفكير. إنها معهم، بينهم، فيهم، في كل لحظة من دون أن يَكون كيانُها مادةً للتأمل، للفهم. كالدين هي في هذه الحال: يحمله الناس بين جوانحهم، يمارسونه عباداتٍ وشعائرَ، يهتدون بتعاليمه في سلوكهم، يحرصون على اجتناب ما نَهَتْ عنه أحكامُهُ. . .، لكنهم لا يتخذون منه موضوعاً للتفكير. يختلف الأمر عند النخب قليلاً. مقابل واقعية الدولة في وعي الجمهور، تتمسك

(٤) انظر: عبد الإله بلقزيز، «السياسة في ميزان العلاقة بين الجيش والسلطة،» ورقة قدمت إلى: الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٣ ـ ٣٤.

النخب بنظرة معيارية إلى الدولة. لا يعني ذلك أن الناس (الجمهور) لا يكوّنون صوراً ذهنية عن الدولة التي يريدون، لكن هذه الصور تبدو لصيقة إلى حدٍّ بعيد بمطالب حياتية مباشرة. أن تكون الدولة مرغوبة ومثالية. معناهُ أن تكون أكثر رحمة ورفقاً بالناس؛ أن ترفع الضرائب عن كواهلهم أو تخفّف من وطأتها؛ أن ترفع سقف أجور الموظفين وأن تتدخل لحمل أرباب العمل على رفع أجور العمّال؛ أن تؤمّن التّغطية الصّحّية للمواطنين، أن تمنع الزيادات في الأسعار؛ أن تحمي الأمن الاجتماعي والممتلكات...

هذه المطالب المُعْلَنة أحياناً والصامتة في معظم الأحيان ـ صُوَرٌ ذهنية عن مثالٍ للدولة يمكن أن يحملها أيُّ مثقف من خارج عوام الناس. لكنها ليست قائمة في وعي الجمهور على مقتضًى نظريٍّ، وليست تُدْرَكُ عنده بما هي بنية من العلاقات تصنع كيان الدولة وتكرّس هذا المضمون السياسي أو ذاك من المضامين التي يمكن أن تقوم عليها. يختلف الأمر عند النخب ـ والمثقفين خاصة ـ حيث التفكير في الدولة مما يدخل في دائرة الإمكان. هاهنا تتعدَّد الصّور النظرية والمثالات بين مَن يريد الدولة محكومة بمرجعية الشريعة ومن يريدها منفصلة عن الدين أو زمنيَّةً تستمد شرعيتها من الأمة كمصدر للسلطة؛ ثم بين من يريدها متدخّلة في الاقتصاد ناهضة بدور الرعاية الاجتماعية ومن يريدها محايدة أمام التنافس الاقتصادي الحُرّ غيرَ ذاتِ علاقةٍ بحقل الإنتاج... إلخ. من النافل القول إن هذا التباين في النظر إلى الدولة ليس منفصلاً عن تباين في خيارات السياسة نفسها تجاه سلطة الدولة، فالأول تعبيرٌ فكري عن الثاني أو خَلْفيةٌ نظرية له يُتَرْجمُها العمل السياسي في رهاناته المختلفة على السلطة.

ومع ذلك، بقدر ما نستطيع أن نسلّم بأن ثمة صراعاً سياسيّاً على الدولة في المجتمعات العربية المعاصرة، يتعذر القولُ ـ بالاطمئنانِ نفسِه ـ بأن ثمة جَدَلاً فكريّاً حقيقيّاً حول موضوع الدولة في الفكر العربي. كثيرٌ هو الحديث الذي يدور حول الدولة في العالم العربي: علاقتها بالدين، علاقتها بالمجتمع المدني، الدولة والاقتصاد، الدولة وحقوق المواطنة... إلخ. لكن معظم المكتوب والمُتَدَاول ليس يرقى إلى مستوى الإنتاج الفكري بسبب فقر محتواهُ المعرفي، وضَعف خلفيَّته النظرية، وفقر قاموسه المفاهيمي، وافتقاده إلى الاتساق المنطقي والمنظومية، وانتقائيةِ موضوعاته ومشكلاته، ثم الطابع السياسويّ الغالب عليه معطوفاً على لغةٍ وصْفية ذاتِ نَفَسٍ صِحَافيّ تطغى عليه.

إن ماهو متاح من «أفكار» حول الدولة أقرب ما يكون إلى السجال الأيديولوجي اليوم منه إلى الجدل الفكري. وهو سجال قد يزوّد الصراع السياسيّ حول الدولة بما يحتاج إليه من طاقة أيديولوجية للاشتغال. لكنه ـ قطعاً ـ لا يمكن أن يزوّد الوعيّ بما يحتاج إليه من معرفة بهذه الدولة.

لا غرابة، إذن، إن نحن لاحظنا ظواهر شاذة ـ من منظور النظرية السياسية (الفلسفة السياسية وعلم السياسة معاً) ـ من قبيل الخلط المفاهيمي والتخبُّط الإشكالي في النظر إلى جملةٍ من المسائل المرتبطة بمفهوم الدولة لدى كثيرٍ ممَّن يتصدَّون للقول فيها والتأليف. نعم، نحن نسلِّم ـ ابتداء ـ بأن مقاربةَ مسألة الدولة متنوعةٌ بطبيعتها أو قُلْ بتنوُّع زوايا النظر إليها وتنوُّع واختلاف الأدوات المنهجية. البحث في الدولة من منظور علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا السياسية يختلف حكماً عن نظرة المؤرخ إليها، وقطعاً عن نظرة الباحث في العلوم السياسية وفي القانون على نحوٍ خاص[٥]. غير أن التباين شيء والخلط الهجين الذي نقرأه اليوم شيء آخر مختلف تماماً، لأنه في جملة الكلام السائب غير المنضبط إلى أية مقدّمة فكرية أو منهجٍ في النظر.

لنأخذ مثالاً واحداً عن ذلك الخلط. يجري الحديث بسيولةٍ عجيبة ـ منذ عقدين ـ عن المجتمع المدني في البلاد العربية: في الصحافة والإعلام، في الجامعات، لدى المنظمات غير الحكومية، وأحياناً في خطب رجال الدين. الجميع يتحدث في المفهوم وكأنه واضحٌ في الأذهان، وكأنه بديهة! لو ألقيْتَ سؤالاً على أيٍّ من المتحدثين عن معنى المجتمع المدني، لما ظفرت بجواب يُطَمْئِنُ شعورَك بأن للحديث في الموضوع بوصلةً نظرية. إن دَقَّقْتَ قليلاً في ما يُقَالُ ويُكْتَب حوله، وجَدْتَ معنًى واحداً وحيداً للمجتمع المدني يتردَّد: كل ما هو خارج الدولة من مؤسَّسات اجتماعية. وهكذا يُفْهَم المجتمع المدني بحسبانه مقابلاً للدولة أو منفصلاً عنها! ويصبح الرهان عليه ـ بالتالي ـ رديفاً

(٥) يقول العروي مميِّزاً بين هذه الأنماط من المقاربة: «مَن يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف، ومَن يتساءل عن التطور، يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطلق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة، يحاول أن يحلّل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلم كلام الاجتماعيات والإنسياء. إذا ألحقنا بهذه المحاور القانون. . . ، أمكن لنا أن نقول إن الدولة تدرس حسب أربعة مناهج: القانون، الفلسفة، التاريخ، الاجتماعيات. لكل منهج طريقة متميزة في التعامل مع المواد المتوفرة للباحثين. . . لا يمكن للفيلسوف أن يكون تطورياً، ولا للعالم الاجتماعي أن يكون استنباطياً، ولا للمؤرخ أن يكون افتراضياً. لكل سؤالٍ منهج ولكل منهج سؤال». انظر: العروي، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

لإضعاف الدولة أو الحدّ من قدرتها! تستطيع أن تكتشف الخَلْط نفسَه بين الدولة والسلطة في معظم ما يُكْتَب في الموضوع، و ـ أحياناً ـ حتى في الأوساط الجامعية والأكاديمية! وحينها لا يبقى أمام المرء سوى أن يشعر بأن شعبويةً جديدة بدأت تطرق أبواب الصحف والمجلات الثقافية والجامعات بعد أن عاثت فساداً في السياسة، وأن يشعر معها بفقدان المعنى!

لهذا الخلط والفوضوية والالتباس أسبابها. وأول تلك الأسباب وأهمّها الفقر المعرفي وضَعف الصّلة بمصادر الفكر الإنساني(*). إن السؤال الطبيعي الذي يمكن أن يطرحه مَنْ لديْه قليل إلْمَام بالموضوع هو: كيف يمكن أن يكون لدينا إنتاج فكري حول مسألة الدولة إذا كنّا نجهل ما كتبه أفلاطون، وأرسطو، وابن خلدون، وماكيافيلي، وسبينوزا، وروسو، ومونتسكيو، وكانط، وهيغل، وماركس، وغرامشي، وكاسيرر، وكارل بوبر، وإريك فيل، وبولانتزاس(٦)...؟ وكيف يمكن أن نتحدث في الدولة والحرية والمواطنة إذا كنّا نجهل فلسفة الأنوار وجون ستيوارت ميل وماكس فيبر وطوكفيل وكيف نفكر تفكيراً صحيحاً في موضوع المجتمع المدني من دون قراءة هيجل وغرامشي على الأقل؟ إن غياب نظرية في الدولة، أو قل معرفة نظرية بمسألة الدولة (والأمر نفسه ينطبق بالتَّبِعة على مسائل الحرية والمواطَنة والمجتمع المدني)، إنما ينهل من حالة الفقر المعرفي تلك، بل من جهلٍ يكاد يكون مُطْبِقا بمصادر الفكر الإنساني ومنها مصادر الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط المتعلقة بالموضوع. وفي مناخ هذه الحلقة الغائبة، لن يتحقَّق التراكم الفكري الذي يسمح بتدارُك حالة الفراغ هذه، بل ستزدهر الثرثرة الأيديولوجية في مسائل الدولة والسياسة أكثر فأكثر!

* * *

ليس لهذا المدخل أن يكون الفضاءَ المناسب لتقديم رؤية نظرية إلى مسألة الدولة. لكنه مناسبٌ ـ قطعاً ـ لتقديم بعض المداخل الفكرية والمفاهيمية إلى

(*) وقد يضاف إلى تلك الأسباب بعض «قلّة الحياء» لدى كثير ممن لا يجدون حرجاً في الحديث في كل شيء وكأنهم يملكون علوم الدنيا والدين. ومن الناقل أن استسهال الكتابة واحدٌ من مظاهر ذلك!

(٦) طبعاً لا ننسى الماوردي، والجويني، وأبا يَعْلى الحنبلي، والغزالي، وابن تيمية، والسيد رشيد رضا، حين يتعلق الأمر بالخلافة أو بالدولة في الإسلام.

بناء تلك الرؤية. وعليه، سنحاول ـ مع كثير من الاختصار الاضطراري ـ قراءة مسألة الدولة في علاقة بالمفاهيم الرئيس التي ترتبط بها: الفرد، الحرية، المجتمع، الطبقة، المجتمع المدني، الأيديولوجيا، الهيمنة...

ثانياً: ما بين الليبرالية والماركسية والفوضوية

١ ـ الحرية، الفرد والدولة

إن أسوأ ما يتعرض له التفكير في الدولة هو التسليم بما يُظَن أنه في عداد المفاهيم المتقررة بَدَاهةً من دون العودة إلى **البيئة النظرية** والإشكالية التي نشأت فيها تلك المفاهيم وتطورت. وليست وظيفة هذه العودة تحقيق المزيد من المعرفة الدقيقة بتلك المفاهيم ودلالاتها النظرية وتاريخ تداوليتها فحسب، وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ اكتشاف حدود صلاحيتها للاستعمال من خلال معرفة المقدمات النظرية التي أسَّست لها ومنحتْها دلالاتٍ بعينها يَعْسُر إدراكُ مضمونها الخفيّ ومراميها بمعزلٍ عنها (المقدمات). إن مفهوم **الفرد** ـ مثلاً ـ منظوراً إليه ككيانية مطلقة وتأسيسية للظاهرات الاجتماعية، ومنها الدولة، واحدٌ من تلك المفاهيم الحاكمة للكثير من الأفكار الرائجة عن الدولة، حتى لدى أولئك الذين توحي أقوالُهم وكتاباتُهم أنهم مازالوا متمسكين بأدوات التحليل المادي التاريخي وبمركزية مفهوم الطبقة الاجتماعية في ذلك التحليل. ولكن، هل يمكن التفكير في الدولة بمعزلٍ عن الفرد؟

حين يجري الحديث عن **الديمقراطية** كنظام سياسيّ، ينصرف حكماً إلى التفكير في العلاقة السياسية التأسيسية الحاكمة لهذا النظام، وهي علاقة **المُوَاطَنة**. والمواطنةُ تفترض مادَّتها: **المواطنين**. وهؤلاء ليسوا شيئاً آخر غير **أفرادٍ** أحرار متساوين أمام القانون في حقوقهم السياسية لأنهم متكافئون في أداء ما عليهم من واجبات للدولة (دفع الضرائب، أداء الخدمة العسكرية، التضحية عند الضرورة...). ذلك ما يقضي به التعاقدُ[٧] المُبْرَم بين بعضهم البعض على تفويضهم الدولةَ للقيام على أمرهم وتأمين الخِدْمات العامة والحماية للمجتمع. وذلك عينُه ما يقضي به التعاقدُ بينهم وبين الدولة ـ والدستورُ صيغةٌ من صِيَغِهِ ـ على التوزيع المتوازن بين الحقوق والواجبات. لا يمكن التفكير في الدولة الديمقراطية الحديثة إذن، ومن داخل منظومة الفكر السياسي الليبرالي

(٧) انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Flammarion, 1992).

الحديث، إلّا بالتلازم مع التسليم بمركزية الفرد في هذه الدولة.

وحين نتحدث عن **الحرية**، يأخذنا الحديثُ رأساً إلى الأفراد، لأن الحرية تعني ـ بالتعريف ـ جملة ما يتمتعون به في الدولة الحديثة كأفراد من حقوق مدنية وسياسية. وهي حقوق لا تعترف بها الدولةُ فحسب، بل تَكْفلُهَا لهم وتضمنها بالتشريعات والقوانين، حتى أن العدوان عليها لا يستوجب تحصيل الفردِ حقَّهُ المنتَهك أو المُغْتَصَب بمقتضى القانون كحقٍّ فردي أو مدنيّ فحسب، بل يستوجب أن تأخذ الدولةُ نفسُها حقَّها أو الحق العام ممّن انْتَهَكَ ذلك الحق (أليس انتهاكُ القانون اعتداءً على ذلك الحقّ العام؟). مركزية الفرد واضحةٌ هنا أشدّ الوضوح حين يتعلق الأمرُ بالحرية.

وعلى النحو نفسه، لا يستقيم الحديث في **المجتمع المدني** من دون التسليم بمكانة الفرد أو الأفراد في هذا المجتمع. إذا كان المجتمع المدني، في فلسفة القرن التاسع عشر(*)، هو مجتمع المصالح المادية ومجتمع المصالح الخاصة، فإن الأفراد/ المواطنين في الدولة هم من يعنيهم بالأساس تحقيق تلك المصالح(٨). فالشخص الملموس، الذي هو شخص مُفْرَد، كما يقول هيغل، هو «المبدأ الوحيد في المجتمع المدني البرجوازي»(٩). وليس هذا سوى الفرد/ المواطن في الدولة الحديثة.

أينما نظرتَ في الفضاء الرَّحب للدولة الحديثة، تجد الفرد محتَلاًّ موقعاً رئيساً. لا سبيل، إذن، إلى تجاهُل مكانتِه أو مركزيته في المجتمع البرجوازي الحديث لأن هذا المجتمع، بكل بساطة، هو الذي أنتج الأفراد والفردية بعد أن ألغى الجماعات (Communautés) اقتصاديّاً واجتماعيّاً، ولأن الدولة الحديثة لا تعترف في تشريعاتها إلّا بالأفراد(**) بوصفهم متساوين أمام القانون، أي لا تعترف بانتماءاتهم إلى جماعات مِلّية أو إثنية أو طائفية أو ما شاكل من انتماءات أخرى تنال من معنى المواطنة ومن الولاء للدولة: الولاء الوحيد الذي تعترف به

(*) وهي الفلسفة المؤسِّسة للمفهوم.

(٨) يقول هيغل: «كمواطنين للدولة، فإن الأفراد أشخاص خاصّون هدفهم تحقيق المصلحة الخاصة». انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. inédite, présentation, notes et bibliogr. par Jean-Louis Vieillard-Baron, GF; 664 ([Paris]: Flammarion, 1999), p. 252.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(**) بما هم مواطنون طبعاً.

هذه الدولة. لا مجال لأن يدور خلافٌ هنا حول المكانة الاعتبارية المميَّزة للفرد في المجتمع الحديث وفي الدولة الحديثة. يبدأ الخلاف فقط حين يوضَعُ الفرد، وتوضَعُ حقوقُه، في مقابل الدولة أو حين يُفْتَرَض أنه يملك من الحقوق بمقدار ما يمكن انتزاعُهُ من سلطان الدولة أو على حساب الدولة. وهذا الافتراض جارٍ مجرى العادة في بعض التفكير «الليبرالي» العربي(*) اليوم الذي يفهم المواطنة والحرية الفردية بما هما شكلٌ من أشكال إضعاف سلطة الدولة!

ليس من شك في أن إعلاء الفردية وحرية الفرد إلى حدود التقابل مع الدولة، واعتبارهما رهناً بتقييد الدولة، جزء من تقليدٍ ليبرالي غربي متأخر، ومنقلب ـ إلى حدٍّ بعيد ـ على تراث روسو ومونتسكيو وليبرالية القرن الثامن عشر، وعبَّر عنه ليبراليون كثر من أمثال جون ستيوارت ميل. وليس من شك في أن الجيلَ الأول من الليبرالية العربية (أحمد لطفي السيد وتلامذته) تأثَّر بأفكار هذه الموجة المحافظة المتأخرة من الليبرالية الغربية. إلّا أن ردّة الفعل على الدولة في الفكر الليبرالي الغربي لم تستمر طويلاً على الرغم من بعض اندفاعتها في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ـ في حقبة النازية والفاشية والكُلّانية الستالينية ـ كما أن المتأثرين بها من الليبراليين العرب، وخاصة لطفي السيد[10]، لم يندفعوا في دفاعهم عن الحرية الفردية إلى حدود مناهضة الدولة، بل ظل في نظرتهم إلى الفرد قدرٌ من اليقين بأن حقوقه ليست منفصلة عن الحقّ العام. وليس هذا ـ قطعاً ـ ما يفهمه «ليبراليو» اليوم من المثقفين العرب، خاصة من فَاءَ منهم إلى الفكرة الليبرالية في العقدين الأخيرين، أعني بعد انهيار «المشروع الاشتراكي» العالمي والمشروع الوطني التقدمي في الوطن العربي وزَحْف الليبرالية الوحشية في العالم وبداية التهديد الجدّي لكيان الدولة الوطنية بتأثير مفاعيل العولمة.

تجد فكرة الفرد جذورها في فلسفة القرن الثامن عشر، وفي نظرة هذه الفلسفة إلى ما سمَّته بالحق الطبيعي. يهمُّنا منها، في المقام الأول، ما له علاقة بالدولة وبعلاقة الدولة بالمجتمع والفرد. تفترض هذه الفلسفة السياسية أن الدولة ظاهرة طبيعية، أي صادرة عن النظام الاجتماعي بوصفه نظاماً طبيعيّاً.

(*) وقطعاً لدى المتحدثين باسم جمعيات المجتمع المدني في البلاد العربية.

(١٠) انظر: أحمد لطفي السيد، **المنتخبات** (القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧). وحول قراءتنا لفكرة الحرية عنده، انظر: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

ولذلك فهي تُطَابِقُ المجتمع ولا تُناقِضُهُ لأن وظيفتها أن تخدم المجتمع والفرد وهما مبدأ الوجود الاجتماعي الطبيعي. وليست معقولية الدولة بشيء آخر ـ في هذه الفلسفة ـ غير خضوعها لقوانين الطبيعة. أما حين تتعارض مع المجتمع الفرد، تكون قد خرجت عن منطق الأشياء ونقضت مبرِّرَ وجودها وانْتَفَتْ أخلاقيتُها التي عليها تتأسَّس. إن الدولة ليست شيئاً آخر ـ بحسب هذه الفلسفة السياسية ـ سوى ذلك الكيان الذي خَلَقَهُ الفرد كي يخدُمه. إن زاغَت عن هذه الوظيفة، تَحَوَّلتْ إلى كيانٍ فاسد، إلى دولة استبدادية تسخِّرها مجموعة شريرة من النبلاء ورجال الدين للدفاع عن مصالحها ضد المجتمع والفرد بدعوى إصلاحه من الشرّ. الفرد مبدأ المجتمع، وهو بالتَّبِعَة مبدأ الدولة. ولا مجال للحديث عن فصام وانفصال بين الفرد والدولة إلا متى فقدت الأخيرة شرعيتها وتعارضت أخلاقيتُها الفاسدة مع وجدان الفرد.

هذا جوهر أطروحة فلاسفة القرن الثامن عشر في الدولة. وهي قائمة على ربط الدولة بالأخلاق: أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع. من المسلَّم به أنها أطروحة قديمة تعود إلى الفلسفة اليونانية وإلى الفلسفة المسيحية الوسطى. غير أنها انبعثت باندفاعةٍ أعظم مع ميلاد الأخلاق الحديثة والنزعة الإنسانوية. ومع أن ماكيافيلي سدَّد ضربة كبيرة لفكرة الدولة القائمة على الأخلاق، إلّا أن نظرته إلى الدولة تعرضت للإعراض عنها والنقد في فلسفة القرن الثامن عشر السياسية التي استعادت ـ مع روسو وكانط ـ بعض ما فقدتْه فكرة الدولة في تصوّر ميكيافيلي قبل أن يعيد له هيغل الكثير من الاعتبار. إن مشكلة هذه النظرة إلى الدولة من زاوية الأخلاق أنها لا تسمح بالتفكير في الدولة من حيث هي كذلك، أيْ دولة، وإنما تربطها بما يقع خارجها.

إنها عين مشكلة العلاقة بين الدولة والفرد كما طُرِحت في فلسفة الأنوار وكما يُعَاد طرحُها اليوم. لا يمكن التفكير في الدولة من خلال الفرد بدعوى أنه صانع كيان الدولة لأن ذلك **يُسْقِط موضوع الدولة من الأساس** ويحوّلها إلى مجرّد ظاهرة من تجليات فعالية الأفراد، والحال إن «الفرد معطى داخل المجتمع، والمجتمع معطى، ومن ضمن تشكلاته الدولة» كما يقول عبد الله العروي[11]. والحق أن الذين يذهبون هذا المذهب من النظر إلى العلاقة بين الفرد والدولة على قاعدةِ مَوْقِعيةِ الفرد وتابِعِيَّةِ الدولة هم أنفسهم الذين ردَّدوا

(١١) العروي، مفهوم الدولة، ص ١٨.

في ما مضى ـ ويردّدون اليوم ـ فكرة التعارض بين منطق الفرد ومنطق الدولة، بين الحرية (الفردية) وبين النظام، بين المجتمع المدني وبين الدولة. يردّدون ـ حتى ربما دون أن يَعُوا ـ أفكاراً سابقة للثورة الفرنسية أو أفكاراً أتت ردّةَ فِعْلٍ على أزمة الدولة في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين كتلك التي عبَّر عنها كاسيرر أو شتراوس أو بوبر.

لقد أعاد هيغل النظر في العلاقة بين الفرد والمجتمع وبين الدولة كما طُرحت في الفلسفة السياسية (من ضمن نقده لمبادئ الليبرالية الأنوارية وفي جملتها مبادئ الثورة الفرنسية)، وضخّ الحياة مجدّداً في أطروحات ماكيافيلي حول الدولة. ليس معنى ذلك أن هيغل يرفض رفضاً مطلقاً التسليم بوجود تناقضٍ ما بين الدولة والفرد، وإنما يعترف بأنه وُجِد في حالات تاريخية عديدة[١٢]، غير أنه يشدّد على أنّه حالة مؤقتة لا تقبل النظر إليها وكأنها قانون. إن الفرد **لا يحقق ذاته إلّا في إطار الدولة**. يشدد هيغل على هذه الموضوعة كثيراً لأنها جوهر أطروحته. لا يجادل طبعاً في أن «حق الذات في الحرية يشكل نقطة الانعطاف الرئيسَة التي تحدد الفارق بين التاريخ القديم والعالم الحديث»[١٣]. غير أنه لا يتوانى أيضاً عن التشديد على أنه بمقدار ما تكون الدولة قوية ومستقرة حين تترك للأفراد حرية تحقيق ذاتيتهم[١٤]، يكون أداء هؤلاء الأفراد لواجبهم كأعضاء في الدولة شكلاً آخر لتحقيق ذواتهم[١٥]. هاهنا تَتَّحد المصالح الخاصة مع المصلحة العامة على نحوٍ لا مجال فيه لافتعال تعارُضٍ نظري بين الدولة والفرد.

* * *

ثمة وجْهٌ آخر للتناقض المفتَعل بين الدولة والفرد والمجتمع ـ الذي يرفضه هيغل كما ألمحنا ـ هو التعارض بين **الحق والواجب**، بين **الحرية**

---

(١٢) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 300.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٤) «في مبدإ الدول الحديثة قوة عميقة، هي تركه الذات تحقق خصوصيتها المستقلة إلى الحدّ الأقصى، وإعادتها في الوقت عينه إلى الوحدة الجوهرية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(١٥) «على الفرد أن يجد في تحقيقه واجبه تحقيقاً لمصلحته الخاصة بصورة ما». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٨. ويقول أيضاً (ص ٣٠٧) إن الدولة «بما هي حقيقة أخلاقية» متضمنة لعامل جوهري (أي عام أو عمومي) ولعامل خاص «تنطوي على حقيقة أن صلتي بالجوهري هي في الوقت عينه وجود حريتي الخاصة».

الفردية والنظام. تفترض فلسفة الدولة عند فلاسفة القرن الثامن عشر أن الحرية ـ وهي مقدّسة في الأيديولوجيا الليبرالية ـ حقّ طبيعي مكفول للأفراد بمقتضى كونهم أفراداً خاضعين لقانون الاجتماع الطبيعي. إذا كان من وظيفة للدولة ـ وهي كيان اصطنعه الأفراد باتحاد إراداتهم(١٦) ـ فهي حماية المجتمع والأفراد وحرياتهم. لا يعترض هيغل ـ ناقد الليبرالية الأنوارية ـ على أن حماية المجتمع والفرد والحرية من وظائف الدولة، وإنما يعترض على القول إنها الوظيفة الحصرية للدولة، مثلما يعترض على الفكرة الضمنية التي تقوم عليها هذه الأطروحة ومؤداها أولوية الحقّ (= الحقوق) في فلسفة الدولة.

إذا كان هيغل يسلّم بأن على الدولة حماية أمن المجتمع والفرد وحماية ملكيته للحرية الشخصية، فإنه ينبِّهُ إلى أن هذه ليست العلاقة الوحيدة التي تُقِيمُها الدولة بالفرد، ذلك أن الوجه الآخر لتلك العلاقة يكمن في أن الفرد نفسَه لا يملك وجوده، وبالتالي حريته، إلّا بما هو عضو في الدولة(١٧). لا مكان لشيء اسمه الحرية خارج نطاق الدولة لأن الحرية ـ بلغتنا ـ **علاقة سياسية** داخل الدولة وليس **حالةً** من الخروج عن النظام الاجتماعي والقانوني. **من يقول بذلك** ـ حتى من منطلق فلسفة الحقّ الطبيعي ـ **يؤسِّس للفوضوية**، أو يفترض اجتماعاً سياسياً أو إنسانياً خلواً من الدولة!

ثمة تلازمٌ، إذن، بين الدولة والحرية يعبّر عنه التَّلازمُ بين الواجب والحق. ليس الواجب إكراهاً للفرد من قِبَلِ الدولة ـ وإن كان في صورته الخارجية كذلك ـ أو قيْداً مفروضاً على حريته. إنه، كحقٍّ للدولة على المواطنين، تمثيلٌ عموميّ أو شامل لحقٍّ عامّ للمجتمع بأفراده. وهو إذ يتحقق، يحقّق الأفرادُ من خلاله حقوقَهم الفردية وحرياتهم الشخصية. وما يقال هنا عن جدلية الفرد والدولة، الحق والواجب، يقال عن جدلية الدولة والمجتمع المدني. ليس بين هذين الكيانيْن تناقضٌ أو تعارُض ـ كما بات يُفْهَم اليوم ـ

---

(١٦) هذه الإرادة، بحسب فلاسفة مثل روسو وفيخته، خاصة وفردية في المقام الأول. وليست صيرورتها إرادة عامة ـ وهي المبدأ المؤسِّس للدولة ـ إلا من اتحاد الإرادات الفردية الواعية التي ينجم عنها، في نظر روسو، عقد اجتماعي الذي هو ليس شيئاً آخر غير اجتماع الذوات الفردية في الدولة. انظر في هذا: Rousseau, *Du contrat social*, et Hegel, Ibid., p. 300.

(١٧) «حيث تكون الدولة هي الروح الموضوعي، لا تكون للفرد ذاتِهِ موضوعيتُه وحقيقتُه الأخلاقية إلا بما هو عضو في الدولة». انظر: Hegel, Ibid., p. 299.

ذلك أن المجتمع المدني، بما هو مجتمع المصالح الخاصة[18] لا يوجد إلّا في نطاق الدولة الوطنية الحديثة. وهو ـ قطعاً ـ لا يكون إلّا مجتمعَ مواطنين في دولةٍ يؤسِّسها مبدأ المواطنة. وهذا يعني أن ما ينطبق على العلاقة بين الدولة وبين الفرد/ المواطن ـ على نحو ما عرضناها أعلاه ـ ينطبق على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. لا تتحقق المصالح الخاصة في المجتمع المدني إلا في علاقة ترابط بالمصلحة العامة. أو قل: كلما أمكن تحقيق المصلحة العامة، أمكن من **خلالها** تحقيق تلك المصالح الخاصة بالمجتمع المدني[19].

من الخطإ، إذن، افتراض التعارض بين الدولة والفرد، بينها وبين المجتمع المدني، بين القانون وبين الحرية، بين الواجب وبين الحق. ولا يناظِرُهُ في الخطإ فداحةً سوى الاعتقاد بأن فرديةَ الفرد وحريتَه وحقوقَه ومصالحَ المجتمع المدني واستقلاليته إنما تتحقق من خلال الصراع مع الدولة[20] وضدّها وعلى حسابها، وليس من خلال تلك التي يسميها هيغل **بالوحدة الجوهرية** لكيان الدولة: الذي هو كيان المجتمع والأمة في الدولة الوطنية الحديثة. الفوضويون وحدهم يذهبون هذا المذهب. والفوضوية ليست نزعة ضدّ الدولة فحسب[21] (أكانت باسم الفرد أو الجماعة أو الطبقة)، وإنما هي أيضاً نزعة ضد المجتمع والفرد.

٢ ـ الدولة، الطبقة وما بعد ـ الطبقات

تُشْبِه العلاقةُ بين الدولة والفرد في الفكر الليبرالي الغربي العلاقةَ بين الدولة والطبقة في الفكر الماركسي من وجوهٍ عدّة أخصّها من الوجه المتصل

(١٨) هذا كان تعريفه في فلسفة القرن التاسع عشر، وهي التي أصَّلَتْ مفهومه. انظر في المفهوم: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1970).

(١٩) من النافل القول إن استقلالية المجتمع المدني تحصيل حاصل لطبيعته كمجتمع مصالح خاصة. وهي استقلالية تتعزّز من خلال عضوية ذلك المجتمع في الدولة الحديثة، وليس بمعنى الانفصال عن الدولة.

(٢٠) كان عبد الله العروي دقيقاً حين كتب: «إن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٦٧.

(٢١) يقول العروي: «إن نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية... ليست الفوضوية مذهباً قائماً بنفسه ومستقلاً عن المذاهب الأخرى، بل يلتصق بالليبرالية والماركسية وبكل حركة مهدوية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

ببيان علاقةِ الانفصام والتعارض بين الدولة والمجتمع في الفكريْن معاً. منذ روسو وحتى طوكفيل وجون ستيوارت ميل (وتلامذتهم في القرن العشرين المباشرين وغير المباشرين: ليو شتراوس، كاسيرر، كارل بوبر...) دَارَ الفكر الليبرالي حول فكرة أولوية الفرد والمجتمع على الدولة. ومنذ القرن التاسع عشر - مع طوكفيل وميل خاصة - جنح نحو نقد حادّ للدولة التي تهيمن على الأفراد وحرياتهم وتتحول إلى شرٍّ محض لا خلاص إلّا بتحرُّر المجتمع منه. لم تختلف الماركسية كثيراً: منذ ماركس وانغلز حتى لينين، بل حتى هربرت ماركيوز وروجيه غارودي، دَارَ الفكر الماركسي حول فكرة **الطبقة الاجتماعية** وأولوية البنى التحتية (الاقتصادية - الاجتماعية) على البُنى الفوقية (السياسية - الأيديولوجية)، أي أولوية المجتمع على الدولة، مشدّداً على فكرة تحرُّر المجتمع من الدولة الطبقية القمعية بل من الدولة ككل كشرط لانبثاق الوجود الإنساني الحقيقي ولتحقيق المساواة والتكافؤ في الفرص.

نحن، إذن، أمام جَنَّتَيْن أرضيَّتَيْن وَعدتْ بهما كلٌّ من الليبرالية والماركسية الإنسانية جمعاء: جنَّة مجتمع الأفراد الأحرار الذين يملكون ويتنافسون في حيازة الخيرات من دون قيود، وجنة المجتمع الشيوعي الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان المنتصر على الاستغلال والاستِلاب والمِلْكية الخاصة والتفاوت في الحقوق والفرص. لكن الجنَّتَيْن معاً لا تقومان في الأرض إلّا على جثَّة الدولة. ينبغي أن تتفكك الدولةُ وتَنْحَل حتى يخرُج المجتمع الجديد من قُمقمها متحرِّراً فيبدأ تاريخَه: تاريخ الانعتاق من عصر الدولة الطويل. هكذا تتوحَّد الأيديولوجيتان - على تنافُرٍ وتناقُضٍ بينهما مستحكميْن - في النظر إلى الدولة بعين الرفض نفسها. أمَّا مبدأ الوحدةِ بينهما في ذلك النظر، فليس شيئاً آخر سوى نقطة الانطلاق المشتركة (المجتمع والمبدأ النظري الجامع: أولوية المجتمع على الدولة. وما هَمَّ بعدَها إن كان مبدأ المجتمع هو الفرد أو الطبقة، فذلك من التفاصيل في حساب النتائج.

من النافل القول إن الفكرة الليبرالية قادت في التطبيق التاريخي والسياسي إلى إحراز انتصارات حاسمة ضد الدولة ولصالح الفرد والمجتمع والحرية ما خلا في الحقبة النازية والفاشية التي انتكست فيها. لكنَّ ذلك ليس ينطبق على الماركسية التي لم تنجح في تحطيم الدولة إلّا على الصعيد الفكري (النظري) بينما تعايشت معها كأمرٍ واقع، بل وحين تحوّلتْ إلى

أيديولوجيا لها، قدَّستْها وألَّهَتْهَا كما في الحقبة السوفياتية. وتلك مفارقةٌ كبيرة ماتزال تحتاج إلى تحليل.

بأي معنًى شاركتِ الماركسيةُ الليبراليةَ نظرتَها إلى الدولة بوصفها كياناً عائقاً للمجتمع ومعيقاً لتحرُّره؟

ثمة فكرتان رئيسَتان في الماركسية تؤسِّسان رؤيتها إلى الدولة بهذا المعنى: الفكرة **الشيوعية** وفكرة **الطبيعة الطبقية** والمضمون الطبقي **للدولة**. وهُمَا متلازمتان في النظرية الماركسية وإن كان الفصل أو التمييز بينهما من مقتضيات المنهج. لنبدأ بالفكرة الثانية.

تنشأ الدولة على قوام طبقي، في نظر ماركس وانغلز، وتتطور وتتغير بمقتضًى طبقي. الدولةُ بطبيعتها دولةُ طبقةٍ أو طبقاتٍ بعينها هي الطبقات المسيطرة والحاكمة، أي المستلمة بالقوة لسلطة الدولة[٢٢]. وليس تاريخ الدولة شيئاً آخر غير تاريخ امتلاك طبقاتٍ اجتماعية لسلطة الدولة. تتغيَّر الطبقات فيها، فيتغيَّر بالتَّبعة محتوى الدولة. نسمي الدولة إقطاعية أو برجوازية أو اشتراكية تبعاً لنوع الطبقة التي تسيطر عليها (إقطاع، برجوازية، بروليتاريا). كل واحدة منها تمنح الدولةَ طبيعةً طبقية جديدة ومختلفة لأنها تفرض من خلالها ـ وبواسطتها ـ النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يعبّر عن مصالحها كطبقة. قد يحدث أن لا تقع سلطة الدولة في قبضة طبقة اجتماعية واحدة وإنما تقع السيطرة عليها من قِبل تحالف طبقي من طبقاتٍ ومن فئات اجتماعية مختلفة، فينجم عن ذلك قيام سلطة معبِّرة عن ذلك التحالف الطبقي[٢٣] وعن مصالح القوى الاجتماعية المكوِّنة له. لكن ذلك لا يغيّر كثيراً من حقيقة التلازم بين الدولة والطبقة، لأن طبقة من الطبقات المسيطرة (Classes dominntes) يعود إليها موقع الهيمنة (Hégémonie)[٢٤] من جهة، ولأن المحتوى الطبقي للدولة لا يتغيَّر ـ كمحتوًى ملازمٍ للدولة ـ حتى في حالة سيطرة طبقاتٍ عدَّة عليها.

---

(٢٢) انظر: Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, et V. I. Léuine, *L'Etat et la révolution* (Paris: Editions sociales, 1947).

(٢٣) ما يسميه نيكوس بولانتزاس بـ (Bloc au Pouvoir). انظر: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1971), vol. 2, pp. 52 - 69.

(٢٤) هذا مفهوم مركزي في فكر أنطونيو غرامشي وفي تحليله خاصة للآليات غير القمعية التي تلجأ إليها الدولة لتحقيق السيطرة، ومنها الآليات الأيديولوجية. في مفهوم الهيمنة، انظر: Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec = Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.] (Paris: Editions sociales, 1975).

غير أن هذا التلازم بين الدولة والطبقة ليس شيئاً آخر، في النظرية الماركسية، غير التلازم بين الدولة وبين **علاقات الإنتاج** السائدة فيها التي يفرضها انتصار قوى منتجة في كسر إطار علاقات إنتاج سابقة تكبح نموَّها وتطورها. تتلاشى العلاقات الإنتاجية السابقة فتتلاشى معها الطبقات والفئات الاجتماعية السابقة التي تعبّر عنها وعن مصالحها تلك العلاقات، وتنشأ في أعقابها علاقات إنتاج[٢٥] جديدة تحمل معها إلى السلطة طبقات وفئات تُناسِبُ مصالحَها تلك العلاقاتُ الجديدة، بل تكون هذه الطبقات والفئات نفسُها هي مَن فَتَح الباب ـ من طريق **الثورة الاجتماعية** ـ أمام صيرورتها علاقات إنتاج سائدة. وكما يبدو تاريخُ الدولة تاريخَ طبقاتٍ مسيطرة، يبدو تاريخُها ـ وتاريخُ المجتمع ـ تاريخَ انتقال من **نمط إنتاج**[٢٦] إلى نمط إنتاج آخر[٢٧]. هكذا يصبح التلازم بين الدولة والطبقة[٢٨] والعلاقات الإنتاجية تلازماً بين الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

بأي معنًى إذن تكون الدولة في تناقضٍ مع المجتمع والحال إنها تمثل طبقةً أو طبقات اجتماعية؟

تكون كذلك بمعنيَيْن: بمعنى أنها إذْ تمثّلُ طبقةً ـ أوطبقات ـ فهي لا

= وانظر تحليل بولانتزاس لمفهوم الهيمنة عند غرامشي في كتابه: *Repères*. وقد استعاده بالمعنى الغرامشوي الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير في دراسته الشهيرة بعنوان: «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية». انظر: Louis Althusser, *Positions* (Paris: Editions sociales, 1976).

أما نيكوس بولانتزاس، فيوظف مفهوم الهيمنة لتمييز مستوى من مستويات إدارة السيطرة داخل الكتلة الحاكمة. وهو المعنى نفسه الذي يستعمله به مهدي عامل: انظر: Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*.

(٢٥) وهي علاقات الملكية والتملّك. تكون علاقة التملّك الفعلي (Appropriation réelle) حاصلَ العلاقة بين المنتِج المباشر ووسائل الإنتاج، ومن خلالها تتحدّد القوى المنتجة. أما علاقة الملكية (Propriété) ـ وهي تقوم بين غير المنتج (= أي المالك) وبين وسائل الإنتاج ـ فتُحَدِّدُ طبيعة علاقات الإنتاج. انظر: عبد الإله بلقزيز، «في النظام المفهومي للمادية التاريخية،» **الفكر العربي**، العدد ٥٨ (١٩٨٩)، ص ٦١ ـ ٧٠.

(٢٦) من الواضح أن مفهوم نمط الإنتاج (Mode de production) مفهوم نظري صرف وأنه ليس هناك من وجودٍ ماديّ واقعيّ لشيء اسمه أنماط الإنتاج، كما لم يفتأ أن ينبهنا إلى ذلك شارل بيتلهايم ونيكوس بولانتزاس، وإنما هناك بُنى (Structures) أو تشكيلات (Formations) اجتماعية تسود فيها علاقات إنتاج محددة.

(٢٧) Marx et Engels, *Le Manifeste communiste*.

(٢٨) تتحدَّد الطبقة ـ في النظرية الماركسية ـ بموقعها في عملية الإنتاج الاجتماعي ومن خلال علاقتها بالملكية والتملك.

تمثل المجتمع برُمَّته. ثم بمعنى أن تمثيلها لمصالح طبقةٍ بعينها إنما يكون، بالضرورة، على حساب مصالح سائر طبقات المجتمع الأخرى. إذ لمَّا كانتِ الدولةُ دولةَ طبَقَةٍ مالكةٍ مستغِلة، فإن فعل الاستغلال الطبقي يقع حكماً على أغلبية المجتمع المكوَّن من الطبقات الكادحة والمحرومة من وسائل الإنتاج. وليس الشعور بالحرمان ـ الناجم عن علاقة الاستغلال[٢٩] الطبقي ـ إلّا تلك الدينامية العميقة التي تقود، في نظر الماركسية، إلى الردّ على الاستغلال بالنضال المطلبي (النقابي) أو ـ عند حصول الوعي الطبقي وتحقيق التنظيم السياسي[٣٠] ـ إلى الثورة، أي إلى تقويض سلطة الطبقة المسيطرة وتدمير علاقات الإنتاج السائدة.

هذا، إذن، وجْهٌ أوّل للرؤية الماركسية إلى الدولة بوصفها كياناً متعارضاً مع المجتمع، ومعيقاً له. الوجه الثاني لهذه الرؤية تُمثِّله **الفكرةُ الشيوعية**، وهي جوهر رؤية ماركس وتلامذته إلى المجتمع والدولة والتاريخ. ليس المجتمع الشيوعي ـ كما تصوَّره ماركس وانغلز[*] ـ نسخة متجددة من المجتمع البدائي المشاعي ولو أن بينهما عناصر تشابُهٍ عدّة (مشاعية الأرض والخيرات وغياب الملكية الخاصة وبالتالي الطبقات أو الانقسام الاجتماعي إلى طبقات، غياب الدولة والتنظيم السياسي الفوقي وإدارة الجماعات لشؤونها ذاتيّاً)، بل هو ـ في رأي الماركسية ـ مجتمعٌ أكثر تقدُّماً في التطور من المجتمع الرأسمالي نفسه. وتطوُّرُه بالذات هو ما سيقودُهُ إلى الاستغناء عن كيان الدولة لعدم الحاجة إليها.

لم يُسْهِب ماركس ـ ولا إنغلز ـ في الحديث عن صورة السياسة والسلطة في غياب الدولة في المجتمع الشيوعي. لكنه شدَّد على أن هذا المجتمع سيصبح في وسعه إدارة شؤونه ذاتيّاً دونما حاجة إلى جهازٍ سلطوي مستقل. ولقد حاول ماركسيون كثر أن يقيموا دليلاً على هذا الإمكان، من ضمن سعيهم إلى تفنيد فكرة السوفييتات (= مجالس العمال والفلاحين) التي تحوّلت إلى دولة مركزية بيروقراطية، من خلال تظهير «كومونة باريس» مثلاً، بل من خلال

---

(٢٩) أي استغلال قوة العمل من طرف الرأسمال في حالة النظام الرأسمالي. انظر: Karl Marx, *Le Capital*, livre premier (Paris: Editions sociales, 1973), tome II.

(٣٠) حول التنظيم السياسي والحزب الثوري، انظر: V. I. Lénine, *Que faire?* (Moscou: Les Editions du Progrès, 1975).

(*) خاصة في البيان الشيوعي.

تلميعها وبيان وجهها الشيوعي الضمني، أي المعادي للتنظيم والدولة. وهذا ما حاوَلَتْهُ جماعات التسيير الذاتي (Auto-gestion) والمجالسيين (Les Conseillistes) وبعض المتأثرين من الماركسيين بكتابات هربرت ماركيوز وكثير من الماركسيين الفوضويين المناهضين لفكرة الدولة[٣١]. وقد زاد من حاجة هؤلاء إلى إقامة الدليل على فرضية إمكان إلغاء الدولة ما عاينوه من محاولة سوفياتية لإثبات العكس. ولما كانوا معادين لِ«الاشتراكية» السوفياتية[٣٢]، كان من أهدافهم أيضاً أن يثبتوا أن تعظيم الدولة في الاتحاد السوفياتي ممّا يدل على لااشتراكية نظامها.

سنجد من يعترض بالقول إن من غير المشروع اختصار موقف الماركسية من الدولة إلى الفكرة الشيوعية لأن هذه الفكرة فرضية، وقد لا تتحقق في التاريخ، بينما تناولت الماركسية مسألة الدولة (الواقعية) بطريقة مختلفة. وهذا صحيح، وقد أشرنا قبْلاً إلى موقفها من الدولة، وهو يشبه في النتائج موقف الليبرالية على الرغم من أن الأمر اختلف عندها عندما أصبحت أيديولوجيا للدولة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي والصين وفييتنام وكوبا وأوروبا الشرقية. ومع ذلك، لا يملك أحدٌ أن يسحب الفكرة الشيوعية من الماركسية دون أن يُعَرِّض هذه إلى الانهيار لأنها جوهر النظرية. أما أن تكون فرضيةً وطُوبَوِيَّةً ولا تقبل التحقيق، فلأن من أسباب ذلك أنها **تتصور مجتمعاً من دون دولة**. هنا ـ إذن ـ معضلتُها في الرؤية إلى الدولة، وهو ما كان يعنينا من أمرها.

لم تكن الماركسية، كما الليبرالية، بعيدةً عن الموقف الفوضوي أحياناً في تصوُّرها للدولة. إن افتراض التناقض قانوناً حاكماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع، والتشنيع على الدولة، والدعوة إلى تحرّر المجتمع منها، ليس يقود إلّا إلى الفوضوية. والفوضوية إذ تنشأ عن تطرُّف في التفكير، تعيد إنتاج التطرف ولكن هذه المرة على صعيد الواقع.

هل كانت نظرية الدولة سيئة عند الليبراليين والماركسيين؟

من الأصحّ أن يتساءل المرء في ما إذا كان في الليبرالية والماركسية

---

(٣١) لم يَسْلَم من ذلك حتى بعض المرموقين من الماركسيين المعاصرين مثل أنطونيو نيغري وروسانا روساندا فضلاً عن كورنيليوس كاستورياديس وآخرين غيرهم رأوا في الثورة الثقافية الماوية طريقاً نحو تحقيق هدف سلطة الشعب المباشرة.

(٣٢) انظر: Charles Bettelheim, *Les Luttes de classes en U.R.S.S.* (Paris: Maspero; Seuil, 1974).

نظرية دولة أصلاً. من جهتنا نميل إلى أنهما اهتمتا بالمجتمع أساساً (بالفرد: في حالة الليبرالية، وبالطبقات: في حالة الماركسية). أما الدولة، فما نُظِر إليها إلا في علاقتها بالفرد أو الطبقة.

٣ ـ طوبى نهاية الدولة

إذا كان تشديدُ الليبرالية على الفرد وتشديدُ الماركسية على الطبقة قد قاد الفكرتيْن معاً إلى وَضْع المجتمع في مقابل الدولة، والزّعم بأن التحرُّرَ الاجتماعيَّ والإنسانيَّ (الفردي والطبقي) إنما يكون بالتحرُّر من سلطة الدولة التي تَحُدُّ من حريات الأفراد، وتَنَالُ منها، أو التي تنتهك الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية لطبقات الشعب والقوى المُنْتِجَة؛ وإذا كان بعضُ الغُلُوّ الليبرالي في وضع الفرد مقابل الدولة (كما عند طوكفيل، وجون ستيوارت ميل، وكاسيرر، وكارل بوبر. . .)، وبعض الغُلُوّ الماركسي في وضع المجتمع والطبقات في علاقة تعارُض مع الدولة (كما عند انغلز ولينين وتروتسكي وماركيوز). قد قَادَ الفكرتيْن معاً إلى الإفصاح عن بعض المَنْزَع الفوضويّ (Anarchiste) فيهما، فإن سياقاتِ التعبير الماديّ والسياسيّ عن المضمون الفكريّ المناهِض للدولة، والمُشَارِف مدىً لِحَدٍّ الفوضوية، لم تكن لِتَقُودَ إلى النتائجِ ذاتِها، أعني: المُطَابِقة للمقدّمات المشتركة بين المنظومتيْن والرؤيتيْن، ولا إلى المآلاتِ ذاتِها عند كلٍّ منهما في التطبيق.

نحن، إذن، أمام مفارقَةٍ تحتاج إلى تأمُّل، ومَوْطنُ المفارقةِ في المسألة أن الليبرالية تبدو وقد خطت خطوات استراتيجية وحاسمة، منذ مطلع القرن التاسع عشر، نحو تفكيك الدولة ككيان سياسيّ بعد حقبة قرنٍ ونصف تمسكت بها وصَنَعَت بها أهمّ فصول فتوحاتها قبل أن تتحوّل إلى عبءٍ عليها منذ عقدين أو يزيد، وأن الماركسية تأدَّت في التطبيق إلى عكس ذلك تماماً، أعني: إلى مزيدٍ من التمسُّك بالدولة، بل إلى مزيدٍ من تقديسها وتأليهها ومَحْوَرَةِ مشروعها الاجتماعي والسياسيّ عليها! انطلقت الفكرتان، إذن، من مقدمة مشتركة (= نقد الدولة والانتصار للمجتمع والتشديد على أولويته) ـ وإن بمبادئ ورهانات متباينة ـ ولكنهما تباعدتا في النتائج واختلفتا في المآلات على نحو ما يُوحي مصيرُ الدولةِ في كلٍّ منهما على الأقل. وهو إيحاءٌ قابلٌ للتبديد متى أمكن وضع تلك المفارقة في حدودها التاريخية النسبية والانتقالية وإعادة استيعاء معطيات تلك المفارقة قبل نقدها.

بدأت ليبرالية القرن الثامن عشر بتكريس فكرة الفرد بوصفه مبدأ الاجتماع من دون أن تعادي الدولةَ بما هي الكيانُ السياسيُّ المسخَّرُ لخدمة حرية وحقوق الفرد: هذا الكائن الجديد الذي أنتجتْهُ الإنسانوية الغربية الحديثة. وسواء تَعَلَّق الأمر بفكرة **العقد الاجتماعي** والمواطَنَة أو بغيرها، لم يَكُنِ النظر إلى الدولة في الفكر الليبرالي ليُجاوِزَ حقيقةَ أنها الدولة التي لا وظيفة لها سوى حماية حقوق الأفراد والحريات. لكن هذه الليبرالية سرعان ما انتقلت في القرن التاسع عشر إلى نقد الدولة واتهامها بِحَرْف وظيفتها الأصل (= خدمة الفرد) والصيرورةِ كياناً معادياً له. هكذا كان أمرُها في الفكر. أمّا في الممارسة، فاختلف شأنُها تماماً: تكرَّستِ الدولةُ القوميةُ الليبراليةُ في أوروبا القرن التاسع، ودخلتْ طوْرَ فتوحاتها الاستعمارية للعالم، ثم لم تلبثْ أنِ انتقلت إلى طورٍ جديدٍ من تلك الفتوحات في القرن العشرين بانتقال اقتصادها الرأسمالي من طوره الصناعي القومي والمنافسة الحُرَّة داخل كيان الدولة ـ الأمة إلى طوره الاحتكاري الرأسمالْمَاليّ الذي فَاضَ عن حدود كيانِ الدولة ـ الأمة. أصبحتِ الرأسماليةُ امبرياليةً، أي غزواً منظّماً للأسواق والعالم، واحتكاراً متزايداً للثروة والمال. لكنها ما بَلَغَتْ هذا الحدّ إلّا بواسطة الدولة (القومية) وليس على حسابها أو ضدّاً منها، فلقد كانت تلك الدولة القومية (البرجوازية) هي حاملةُ هذا المشروع التوسعيّ الذي حَمَل الرأسمالية إلى الآفاق وأخرجها من حدودها القومية المغلقة ومن أزماتها المزمنة التي وُلِدت في نطاق تلك الحدود الضيقة.

وإذا كان التطوّرُ الذي شهدتْه فاعليةُ الدولة القومية (الليبرالية) في القرنيْن التاسع عشر والعشرين قد بَدَا وكأنَّهُ يُجافي منطق الفكرةِ الليبرالية عن الدولة، فقد أَتَتْ فترةُ الربع الأخير من القرن العشرين توحي وكأنها تُصَحِّح مسارَهُ وتُعيد الاعتبار إلى منطق تلك الفكرة المصطدِمة مع كيانية الدولة. ولقد جرى ذلك بمناسبة الانعطاف الذي شهدته الرأسمالية العالمية في هذه الحقبة وقاد إلى **العولمة**. إذ آذنتِ العولمةُ ـ أو هكذا بدتْ على الأقل ـ بنهاية ظاهرة الدولة القومية التي أنتجها التطوّر البرجوازي وبالانتقال من فضائها الضيّق والحاجز إلى رحاب الكونية المفتوحة. فقد حطمّتِ العولمةُ الحدودَ القومية وما يَقَعُ داخلها من حقائق اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية. وبدل الدولةِ القومية والاقتصاد القومي والثقافة القومية، أي بدلاً من كل تلك الحقائق التي ارتبطت ـ ميلاداً ووجوداً وتطوُّراً ـ بحقبة ليبرالية القرنين التاسع عشر والعشرين، شهدنا ولادةَ ظواهر فوق ـ قومية في الحقبة الجديدة للعولمة: الاقتصاد الرأسمالي العولمي الذي تتحكم فيه الشركات متعديّة الجنسيات والمؤسسات المالية

الدولية، والسياسات العولمية المخترِقة للحدود، ثم الثقافة العولمية العابرة لِلُغات ولنظُم القيم. وبكلمة، شهدنا فصول هزيمةٍ تَلَقَّتها فكرة الدولة في الحقبة المعاصرة: أكانت في المركز الغربي أم في الأطراف العالمثالثية.

تلك كانت صورةَ التحوُّلِ الذي بَدَا أشبهَ ما يكون بالتحوُّل الدراماتيكي في منطق الليبرالية الذي نَقَلَها من حقبتها القومية المتمسكة بالدولة إلى حقبتها العولمية النابذة لها، ولكن ـ أيضاً ـ الذي بَدَا وكأنه يعود بتلك الليبرالية نفسِها إلى أصولها وإلى منطقها كأيديولوجيا تناهضُ الدولة، ولقد حدثَ عكس ذلك تماماً في حالة الماركسية. فقد أسفرت تجربة التطبيق عن نتائج سياسية تجافي منطقَ الفكرة الماركسية المناهضة للدولة! ففيما بدأت الماركسية أيديولوجيا ثوريةً ناقدةً للدولة، معتبرة إياها كياناً كابحاً لتطوُّر المجتمع ولتحرُّره، سواء في صورتها المباشرة التي انتقدتْها (أي الدولة البرجوازية)، أو في صُوَرِها المختلفة في التاريخ الإنساني (التي لم يتغيّر فيها محتواها كدولة طبقية)، انتهت في التطبيق، ومنذ فجر القرن العشرين، إلى التمسك بالدولة وتعزيز كينونتها وسلطانها، وإلى إنتاج أيديولوجيا تذهب في الدفاع عنها إلى حدود تأليهها وتقديسها وتخوين الخارجين عليها والمتمردين، وحسبانهم منْشقين وملاحقتهم أينما كانوا لتصفيتهم!

كيف حصل، إذن أن تحوَّلتِ الدولةُ في الماركسية من مدنَّسٍ إلى مقدَّس؟! كيف انتصرتِ الدولة الواقعية («الاشتراكية») على الدولة النظرية (الماركسية)؟

حين كان ماركس يتحدث عن المجتمع الشيوعي ـ الخالي من الملكية الفردية والاستغلال الطبقي ومن الطبقات وسلطة الدولة ـ كان يسلّم بأن الانتقال إلى هذا المجتمع يتطلب سيرورة تاريخية طويلة من التحولات تتفكك فيها كل العلاقات الموروثة عن حقبة الدولة والمجتمعات الطبقية قبل أن يصبح مثل ذلك الانتقال ممكناً. لم يكن يتخيَّل أن استيلاءَ البروليتاريا على السلطة البرجوازية وفَرْضَهَا سلطتَها (= ديكتاتورية البروليتاريا) يكفيان وحدهما ليفتحا طريق الانتقال المباشر إلى بناء المجتمع الشيوعي[٣٣] كما سيتصوَّر ذلك من

(٣٣) ربما كان مثل هذا الاعتقاد وارداً عنده وعند انغلز - ولو بشكل ضمني غير صريح ـ في **البيان الشيوعي**. إلّا أنه سرعان ما تبددتْ ملامحه الشاحبة في كتبه اللاحقة: **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، **الرأسمال**، **الحرب الأهلية في فرنسا**. . . ، أي بعد أن تَقَدَّم أكثر في فهم الدولة وإدراك وظائفها وآثار تلك الوظائف في المجتمع.

استلهموا أفكارَهُ[٣٤] ومَن ابتذلوها[٣٥] وإنما شدَّد على أن ذلك يتطلب مرحلةً انتقالية قد تكون طويلة حتى تنضج شروط ذلك التحوُّل. ولم تكن تلك المرحلةُ شيئاً آخر سوى **الاشتراكية** ذاتها كلحظة انتقالية نحو المجتمع الشيوعي.

ليست الاشتراكية، إذن، نمط إنتاج كالرأسمالية أو الشيوعية، **إنها المَعْبَر** من الأولى إلى الثانية: من الملكية الفردية والطبقات والدولة إلى حيث تلتغي هذه الظواهرُ وتزُول. ولذلك من مهام الثورة في هذه المرحلة توفير شروط ذلك الزوال للظواهر المُشار إليها. وعليه، تحدثتِ الماركسية عن **مَلْمَحَيْن** رئيسيْن في المرحلةِ الاشتراكية ينطويان على مضمونٍ تمهيدي للشيوعية: عمَّا أسْمَتْهُ **بالسيطرة المباشرة** للمنتجين على وسائل الإنتاج، وعمَّا أسمتْهُ بسيرورة **اضمحلال** (Dépérissement) **الدولة**. تُوَفِّرُ سيطرةُ المنتجين (= العمال والفلاحين) على وسائل الإنتاج شروط **إلغاء الملكية الفردية** ونشوء ملكية المجتمع الجماعية، ويوفِّر اضمحلال الدولة التدريجي شروط **زوال الدولة**.

لم تَجْرِ رياحُ التطبيق التاريخي والسياسي بما اشْتَهَتْهُ سُفُن النظرية. فما إنْ قامتِ الدولةُ «الاشتراكية» في روسيا، أي ما إنْ نشأت أوّل ظروف اختبار النظرية الماركسية سياسيّاً واختبار إمكان صيرورة تصوُّراتها الفكرية واقعاً ماديّاً، حتى ثَبَتَ - بما لا يَدَعُ مجالاً للشك - استحالة تحقيق ذلك الانتقال الذي افترضتِ الماركسيةُ إمكانَهُ في المرحلة الاشتراكية، إذ بَدَلاً من سيطرة المنتجين على وسائل الإنتاج، سيطرتِ الدولةُ على وسائل الإنتاج تلك تحت عنوان **ملكية الدولة**. وبدلاً من اضمحلال الدولة التدريجيّ. تضخَّم حجمُ الدولة وحجْم وظائفها، واتسعت رقعةُ سلطانها إلى حدٍّ ابتلاع المجتمع نفسه ومؤسساته الخاصة! ولم تكن ملْكيةُ الدولة، التي جرى تقديمُها بما هي ملكية

---

(٣٤) لم يكن لينين في كتابيه: **ما العمل**، **والدولة والثورة**، ولا في تنظيره للسوفييتات (= مجالس العمال والفلاحين) بعيداً عن الاعتقاد بإمكان اختصار مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا للانتقال إلى الشيوعية.

(٣٥) لم تكن الثورة البلشفية قد استقرت بعد - عقب الحرب الأهلية ووفاة لينين - حتى كان ستالين يعلن عن أن موعد الانتقال إلى الشيوعية قد حان في روسيا السوفياتية! كان مطمئناً إلى أن أحداً لن يعارضه في زعمه بعد تصفية نخبة الثورة وقادة الحزب الشيوعي (بوخارين، زينوفييف، كامينيف. . .) وفرار تروتسكي من التصفية. ونَسِيَ أنه قبل إعلان الموعد الشيوعي بسنوات قليلة، كان لينين يكتشف بالتجربة مقدار تأخُّر روسيا عن العالم الرأسمالي ومقدار حاجتها إلى مرحلة رأسمالية انتقالية - تتدارك فيها حالة التأخر - هي التي عبَّر عنها من خلال مشروع «السياسة الاقتصادية الجديدة» (N.E.P) الذي بدأ في تطبيقه قبيل مرضه ووفاته.

الشعب وطبقاته الكادحة لوسائل الإنتاج، سوى ملكية طبقة جديدة أفرزها التطور «الاشتراكي» هي **برجوازية الدولة** الحاكمة لنظام اجتماعي ـ اقتصادي جديد هو **رأسمالية الدولة**(٣٦). وهكذا بَدلاً من أن تسمحَ سيطرةُ المنتجين على وسائل الإنتاج بإلغاء **العلاقة الأجْريَّة**، التي يتمظهر فيها **الاستغلال**(٣٧) الرأسمالي تَحَوَّل المنتجون إلى **أُجَرَاء جدد** يبيعون قوة عملهم لرأسماليّ جديد هو الدولة! في المقابل، بدلاً من أن يسمح اضمحلال الدولة بأن يَتَخفَّفَ المجتمع من عبء سلطةٍ قهْرية، تضاعَفَتْ معاناتُه من تلك الدولة التي زادت تضخُّماً وتغوُّلاً في عهدها الجديد «الاشتراكي»، وانتقلت من تأميم السياسة إلى **تأميم المجتمع** نفسِه ووضْعِه تحت وصايتها!

سَبَق لِلّيبرالية نفسِها أن قادت إلى ميلاد الدولة القمعية الاستبدادية من النمط النازي والفاشي والديكتاتوري. لكن الدولة «الاشتراكية» ـ وخاصة في حقبتها الستالينية ـ بزّت دولة القمع الليبرالية. فهي لمْ تكن ديكتاتورية فحسب، بل وكُلّانية (أو شمولية) أيضاً. ومعنى ذلك أنها لم تكن تحتكر السياسة وتفرض على المجتمع حزبها الوحيد فقط ـ كما في الدولة النازية والفاشية ـ وتترك للمجتمع أن يحفظ الحدّ الأدنى من استقلاله عنها، وإنما كانت تتدخل في نسيج المجتمع وفي حياته ـ أيضاً ـ فتفرض عليه المعايير والقيم والأذواق التي تراها «مناسبة» لمجتمع «اشتراكي»، بما في ذلك ما عليه أن يَدْرج عليه من عادات في المأكل والمَلْبَس والمَسْكن والغناء والرقص. كانتِ الدولة الليبرالية ـ في طبعتها الاستبدادية الفاشية ـ تُصَادِرُ السياسةَ وتمنع المجتمع منها وتقمع من يتمرَّد عليها أو يعارضها. أما حين صارت كُلّانية (أوتوتاليتارية)، فأصبحت تصادر المجتمعَ نفسَه وتفرضُ عليه سلوكاً معياريّاً لا يَحِيدُ عنه، وتحدِّدُ له الممنوع والمُبَاح في كل شيء: هي من يحدِّدُ له ما ينبغي أن يَقْرأهُ، وأيّ لغة يتحدث بها أو يتعلمها، ونوع مَلْبَسِهِ ومَأْكَلِه، ونوع سيجارتِهِ أو كأسِ مشروبه، ونمط العلاقة بين الرجل والمرأة في العَلَنِ والخُلْوَةِ،

---

(٣٦) Bettelheim, Ibid.

(٣٧) تعبِّر علاقة الاستغلال (Exploitation) الرأسمالي ـ في الماركسية ـ عن نفسها في العلاقة الأجْرية التي تتمثل في بيع المنتج لقوة العمل (Force de travail) على النحو الذي لا يتحقق فيه التناسُب بين ما أنفقه من قوة عمل في الإنتاج وبين ما يعود إليه من أجْرٍ لقاء ذلك. أما الفارق بين العمل والأجر، فسمَّاه ماركس بالقيمة الزائدة (La Plus-value)، التي يستولي عليها الرأسمالي (المالك لوسائل الإنتاج)، وفيها تتمظهر علاقة الاستغلال. للتفاصيل، انظر: Marx, *Le Capital*, livre premier, tome II.

والأخلاق التي تقبلها الدولة وتَرْضى عنها. مات المجتمع، عاشتِ الدولة!

لِقَائلٍ أن يقول: هذه مواصفات الدولة السوفياتية في حقبتها الستالينية تحديداً. وهو قولٌ صحيح، لكنه غيرُ كافٍ. ينبغي أن نضيف: إنها كانت كذلك في سائر «الاشتراكيات» وفي سائر أجيالها السياسية. هكذا كانت الدولة السوفياتية في حقبة ما بعد ستالين (في عهود خروتشوف، وبريجنيف، وأندروبوف، وتشرنينكو، وحتى في عهد غورباتشوف). وهكذا كانت الدولة الصينية «الاشتراكية» في عهد ماو تسي تونغ ودينغ سياو بينغ، والدولة الفييتنامية، والكاستروية، وقطعاً دولة الخمير الحمر في كمبوديا، ودولة أنور خوجا في ألبانيا، ودولة كيم إيل سونغ في كوريا الشمالية، ودول أوروبا الشرقية المُسَفْيَتَة. لقد تكرَّسَتْ في سائر هذه التجارب جميعِها بوصفها ربَّ المجتمع والأمة الذي لا يجوز المساسُ بسلطانه أو التطاوُل على مَقامه. وكان على هذه الدولة ـ في هذه الحالات «الاشتراكية» جميعِها ـ أن تُنْتِج أيديولوجيتَها ولسانَها الناطق باسمها. ولقد رفعتْها تلك الأيديولوجيا إلى مقام التأليه والتقديس. وشيئاً فشيئاً، كانتِ الماركسيةُ تتحوَّل من أيديولوجيا ثورية تنتقد الدولة إلى أيديولوجيا رجعية[٣٨] تَعْبُد تلك الدولة وتُسبّح بحمدها!

* * *

نحن، إذن، أمام ما يبدو وكأنه مفارقة تَحْكُم منطقَ تطوُّر موقف النظريتين الليبرالية والماركسية من الدولة. والمفارقةُ هذه تَعْرض نفسَها على النحو التالي: بدأتِ الدولةُ البرجوازية دولةً قومية وانتهتْ إلى عولمةٍ تُعْمِلُ تفكيكاً في الدول القومية. وبحسب هذا المآل، تكون الفكرة الليبرالية المناهضة للدولة قد حققت نفسَها في الواقع التاريخي. وبدأت الماركسيةُ معاديةً للدولة، ثم لم تلبث أن تصالحتْ معها وقدَّستْها. وبحسب هذا المآل، تكون الماركسية أقلَّ وفاءً لمنطلقاتها النظرية من الليبرالية في هذا الموضوع.

هل هي مفارقة حقاً؟

(٣٨) من النافل القولُ إن هذا الوصف لا ينطبق على فكر ماركس أو على فكر غيره من المفكرين الماركسيين غير الموظفين لدى الأحزاب الشيوعية أو الدول «الاشتراكية». إنه ـ بالأحرى ـ وصفٌ يَجُوز في حقِّ من أجَّروا ألسنتهم لتلك الأحزاب والدول فابتذلوا معنى الماركسية وحوَّلوها إلى أيديولوجيا مُنْحَطَّة تصفِّق للقَتَلَة والدمويّين!

استعملنا في مستهل الفقرة السابقة، وفي ما قبلها، عبارة «يبدو» ولم نستعمل المفارقة بإطلاق أو من دون تحفّظ. إنها فعلاً **تبدو** مفارقة، لكنها ـ في الواقع ـ ليست كذلك. لم تكن الليبرالية أكثر وفاءً لمنطلقاتها النظرية ولموقفها من الدولة أكثر من الماركسية كما يُظَن، ولا كانت الماركسية أعجز من الليبرالية عن ترجمة موقفها من الدولة بما يتناسب والمبادئ الحاكِمة لذلك الموقف كما قد يوحي النظر إلى المسافة بين المقدمات الفكرية والنتائج السياسية. كانتا معاً (الليبرالية والماركسية) تقطعان الشوط ذاتَه، من حيث آلياتُه الحاكمة، وإنِ اختلفتا في التفاصيل. ولم يكن ذلك الشوطُ شيئاً آخر سوى رحلة **الانتقال المستحيل من الدولة إلى اللّادولة أو إلى المجتمع المتحرِّر من الدولة**. ربما كان هذا الشوط واضحاً ـ بدرجةٍ أكبر ـ في حالة الماركسية التي تحوَّلت سريعاً من أيديولوجيا الثورة (الطبقات، الشعب، المجتمع) إلى أيديولوجيا الدولة. لكنه ليس من العسير أن نتبيَّن ذلك في مسار الليبرالية ذاتِها. فالذين يعتقدون أن العولمة تَضَعُ فصْلاً ختامياً لظاهرة الدولة القومية، أو لظاهرة الدولة بإطلاق، ينسون أن العولمةَ ذاتَها ثمرة من ثمار الدول القومية الكبرى في العالم المعاصر (أمريكا، اليابان، ألمانيا، بريطانيا، فرنسا، الصين، روسيا. . .)، وأنها لا تفعل سوى إعادة إنتاج موارد القوة لدى تلك الدول القومية العظمى. من يتجاهل هذه الحقيقة، عليه أن يسأل نفسَه: مَنْ يحمي العولمة بجيوشه وأساطيله ويفرضها على العالم بالقوة؟ مَنْ يشرِّع لها القوانين ويُقيم لها المؤسسات؟ أليست الدولة القومية نفسُها[٣٩] من يفعل ذلك؟ من يجهل هذه الحقيقة لن يدرك أن العولمة ليست سوى آلية من آليات السيطرة على العالم التي تتنافس على ممارستها الدول الكبرى.

انتهت الليبرالية إلى المآل نفسِه الذي انتهت إليه الماركسية: **انسداد الأفق أمام فكرة نهاية الدولة**. وهُمَا تقيمان الدليل معاً، من تجربة الانسداد، على أن فكرة نهاية الدولة لم تكن ـ في النظريتيْن ـ أكثر من **طُوبَى** حملتْ عليها أحلام الحرّية والتحرُّر الملازمة، بالضرورة، لكل فكرةٍ ثورية (مثل الليبرالية والماركسية) في طور صعودها. إن الحقيقة التي ما استطاعت الأيديولوجيتان إقامةَ دليلٍ مادّيٍّ على بطلانها هي أن المجتمعات لا تقبل الوجود والبقاء من دون كيانِ الدولة فيها.

(٣٩) في العلاقة التلازمية بين العولمة والأَمْرَكَة، انظر: عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، ط ٢ (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠).

ثالثاً: نظام اشتغال الدولة

١ ـ الدولة، العنف والأخلاق

تشترك كلٌّ من الليبرالية والماركسية في إنتاج صورة نمطية للدولة قوامُها اقتران كيان الدولة **بالعنف**، أي بذلك الفعل السياسي الذي تدافع به الدولةُ عن وجودها، وعن النظام الاجتماعي الذي تقدّم نفسَها بما هي ذلك الكيان الذي يحميه ممّا قد يتهدّد استقرارَهُ وانتظامَهُ من أخطار داخلية. يعني العنف، في منظور الليبرالية، **قمعَ الفرد** وكبحَ حريته باسم النظام والقانون. ويعني، في منظور الماركسية، **قمعَ طبقات الشعب** بالمبررات ذاتِها. في الحالين، لا تفعل الدولة سوى قمع المجتمع، وتلك وظيفتُها الأساس في منظور الأيديولوجيتين. لا سبيل، إذن، إلى حماية حرية الفرد، أو إلى حماية حقوق الطبقات الكادحة، إلّا بإسقاط هذا المحتوى السياسي الذي يقوم عليه كيان الدولة (أي العنف). هذا هو مؤدَّى المنطق الحاكم لموقف الأيديولوجيتين معاً من الدولة ومن مبدإ العنف الذي تقوم عليه.

هل يمكن افتراضُ وجودِ دولةٍ لا تمارسُ العنف أَوْ لا مكانَ للعنف فيها؟

مثلُ هذا الافتراض ضربٌ من الطوبى أو من الخيال السياسيّ الجامحِ والمُنْفَلت من عِقال الواقع. إنه تصوُّرٌ فوضويّ لدولةٍ غيرِ ممكنةِ الكينونة. وهو فوضويّ لأنه ـ بالذات ـ يتعارض مع فكرة الدولة، أي مع فكرة وجود كيان فوقي لا يقبل الكينونة إلّا من حيث يرادفُ معناهُ معنى القوةِ والنظام[٤٠]، أو قل إنه لا يَقْبَل الكينونةَ إلّا بما هو الكيان الذي لا تستقيم وظائفُه الاجتماعية إلا بحيازته أدوات العنف التي يَقتضيها التنظيم الاجتماعي. افتراضُ دولةٍ من دون عنفٍ هو ـ بالذات ـ **افتراض اللادولة**، الفراغ التنظيمي ـ السياسي، أي ـ بالتالي ـ الفوضى. نعم، قد تنشأ في مجتمعٍ ما حالةُ اللادولة (وهي حالةٌ شَهِدتْها مجتمعاتٌ كثيرة في التاريخ. . . حتى المعاصر منه)، وحينها ينتهي فِعْلُ العنف الذي تقومُ به كدولة؛ غير أن ظاهرة العنف لا تنتهي بغياب الدولة

(٤٠) كتب ماكس فيبر: «"تقوم أيةُ دولةٍ على القوة"، قال تروتسكي يوماً في بريست ليتوفسك. وهذا صحيح في الواقع. فإذا لم يوجد سوى بنى اجتماعية، حيث يكون كلّ عنفٍ غائباً، يختفي مفهوم الدولة فلا يبقى إلا ما يُسمَّى، بالمعنى الخاص للعبارة، بـ "الفوضى"». انظر: Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 2005), p. 124.

بمقدار ما تنتقل من حيّزِ الدولة إلى حيّز المجتمع، فتأخذ شكل **عنفٍ أهلي** بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. ماذا تكون الحروبُ الأهلية غير ذاك العنف الذي ينتقل ـ أو يتدهور ـ من نطاق الدولة إلى نطاق المجتمع؟

لا ينبغي أَنْ يُفْهَم من هذا الكلام أنه دفاعٌ عن القمع والتسلُّط والقهر الذي قد تأتيه دولةٌ أو دول (وللدقة: نظامٌ سياسيّ أو نظم)، فليس هذا العنفَ نعني لأنه ـ ببساطةٍ شديدة ـ **عنفٌ غيرُ مشروع**، بل يتناقض مع المعنى الدقيق للعنف الذي نعنيه. نحن ـ هنا ـ لا نتحدث، ابتداءً، عن عنفِ دولةٍ محدَّدَةٍ موجودة على خريطة الدول القائمة في العالم: نتحدث عن مبدإٍ نظريّ وإن كان المبدأ هذا وَجَدَ له ترجمةً وتطبيقاً في الدولة الحديثة. والمبدأ هذا يقول إن الدولة ـ أَيَّةَ دولةٍ ـ لا تستطيع أن توجَد وأن تقوم وأن تنهض بأدوارها من دون حيازتها أسباب القوة وممارسة العنف عند الاقتضاء. هذه واحدة؛ أما الثانية، فهي أن العنف الذي نقصده، وتقصده دراساتُ الدولة في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، يمتلك **أخلاقيّةً** الإنسانيةَ والاجتماعيّةَ التي تبرِّرُهُ وتجعل منه **عنفاً مشروعاً** وشرعيّاً، أي ـ أيضاً ـ تُمَيِّزُهُ عن أنماطٍ أخرى من العنف غير المشروع: غير الإنساني وغير القانوني.

من النافلِ القولُ إن العنف لا يُمَارَس لمجرَّدِ الرغبة في ممارسته وإلّا تحوَّلت ممارستُهُ إلى سلوكٍ نفسيّ واجتماعي مَرَضيّ تأتيه نخبةٌ حاكمة تعاني من وطأةِ حالةٍ باتولوجية مزمنة. وهو ـ قطعاً ـ ليس جوهَرَ السياسةِ والسلطة بحيث لا تقومان إلّا بِهِ وإلّا تحوَّلَتَا إلى فِعْلَيْن تَسَلُّطيَّيْن وقمعيَّيْن غير مشروعيْن من منظور الدولة الحديثة. إن العنف، في معناهُ السياسيّ الحديث، أي المرتبط بأخلاقيات السياسة في الدولة الديمقراطية الحديثة، ليس أكثر من فرض احترام **القانون** المعبِّر عن **الإرادة الجمْعية** للشعب أو الأمة. إنه، بهذا المعنى، ليس حقّاً خاصّاً بفئة تملك التصرُّف فيه وامتلاكه، وإنما هو **حقٌّ عامّ** يمارسُهُ المجتمع لحفظ أمنه **من خلال الدولة** ومؤسساتها التي تمثّله. وهو حقٌّ لا يُمَارَسُ إلّا عند الاقتضاء أو عند الضرورة وليس ملازماً للسياسةِ والسلطة في مجراها ومرساها. بعبارةٍ أخرى، يكون العنف مشروعاً بمعنييْن: بمعنى أنه **عنفٌ قانونيّ**، أي **يخضع للقانون** ـ المعبِّر عن **الإرادة الجماعية** ـ ويَتَقَيَّدُ بأحكامه فلا يَحِيدُ عنها، ثم بمعنى أنه **عنفٌ مصروفٌ لحماية تلك الإرادة** من العدوان عليها لأغراضٍ أو لمصالح خاصة (غير عمومية).

هاهنا، إذن، يكْمُن الفرقُ بين العنف المشروع ـ الذي وصفناهُ أعلاه ـ

وبين العنف غير المشروع. إن هذا الأخير هو الذي **يجري خارج القانون** وضدَّه، ومن **أجل مصلحةٍ ليست عامة** بل فئوية أو خاصة. وهذا النوع غير المشروع من العنف ليس حصراً ما يقوم به أفرادٌ أو جماعات على نحو ينتهك القانون (أي يعتدي على مقتضى الإرادة العامة) ويُصْرَفُ لتحقيق أغراضٍ خاصة أو فئوية، أي ليس حصراً ما يقوم به المجتمع أو قوةٌ من قواه، وإنما هو ـ أيضاً ـ ما يمكن أن تقوم به نخبةٌ حاكمة ومسيطرة على جهاز الدولة. وفي هذه الحالة لا يُرَادِفُ معناهُ سوى القمع والتسلط، أي ذلك الفعل السياسيّ الذي يُمَارِس نفسَه خارج نطاق القانون وضوابطه وأحكامه، ويَتَغَيَّا تحقيق مصالح نخبةٍ أو فئة لا تتطابق مع مصالح المجتمع أو لا تعبِّر عنها. وقد يَصِحُّ وصف هذا الضَّرب غير المشروع من العنف السلطوي بالعنف الاستبدادي أو الديكتاتوري أو الفاشي. . . إلخ بحسب نوعيته.

أن يكون العنفُ المشروع هو العنف القانوني، أو الذي يجري وفق أحكام القانون، فمعناه أنه العنف الذي تمارسه الدولةُ حصراً ومن دون سواها من القوى والبُنى والمؤسسات الاجتماعية. إذِ الدولةُ وحدها تحمي القانون، ووحدها ترى في ذلك القانون أداتَها الأساس لإدارة المجتمع وتنظيم شؤونه. إن الدولة لا تحتكر العنف فقط ـ في نظر علم السياسة المعاصر ـ بل إن **عليها أن تحتكر العنف**، كما يقرِّر ماكس فيبر[٤١]، وأن تمنع غيرَها من مشاركتها احتكارَهُ أو استعمالَه.

لماذا على الدولة أن تحتكر العنف؟

من النافل القول إن الجواب البديهي عن هذا السؤال هو أن احتكارَهَا إيَّاهُ وحْدَهُ يضمن أن يكون العنف شرعيّاً، وأن لا يخرج عن نطاق ضوابطه القانونية. **تأميمُ** العنف هنا محصِّلةٌ لِتَلازُم معناهُ مع القانون. لا يُسْتَعمل العنف إلّا لأغراض القانون. الدولة تُطَبِّق القانون، وقد يقتضي تطبيقُه استعمال العنف عند الضرورة. لا أحد غيرها يطبّق القانون أو تَعُود إليه سلطة تطبيق القانون، و ـ بالتالي ـ يَبْطُل حَقُّ غيرها في استعمال العنف بما هو من أدوات تطبيق

(٤١) تقوم أطروحة فيبر في هذا الموضوع على افتراض الدولة جماعة إنسانية تتوسل العنف لتنظيم مجالها الترابي (ضمن نطاق حدودها)، وتسعى في احتكاره بما هو عنفٌ ماديّ شرعي. وهذا يفترض منها أن تمنع غيرها من الجماعات والأفراد من السعي في طلب الحق في استعمال العنف إلّا ضمن النطاق الذي تسمح به الدولة. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥.

القانون. تحتكر الدولةُ العنفَ، إذن، لأنها تحتكر تطبيق القانون(*) حيث لا مجال للعنف خارج نطاقه. ذلك هو جوهر النظام السياسي الحديث الذي يَكِلُ للدولة ذلك الحقّ الحصري في العنف.

غير أن وراء هذه الفكرة عن التلازم بين العنف والقانون، وعن ضرورة احتكار الدولة للعنف، فلسفة اجتماعية وسياسية تقوم على فكرة النظام (Ordre) بمعناه الشامل: النظام في مقابل الفوضى وعدم الاستقرار وصراع الإفناء المتبادَل، والنظام (الواحد) في مقابل تعدُّد الإرادات والمرجعيات والشرائع الاجتماعية المتباينة والمتنازعة. ليس العنف الخارج عن نطاق الدولة - في منظور فلسفة النظام - سوى الفوضى وعدم الاستقرار والتقاتُل المدني، وإنْفَاذ شريعة الجماعات الاجتماعية ضدّ بعضها البعض، وتمكين إرادة مجموعةٍ من فرض نفسها على إرادات غيرها. وبكلمة، ليس يكون شيئاً آخر غير الحرب الأهلية: تلك الحال من الصراع المفتوح الذي يُفْني الدولةَ والمجتمع (بما هو جماعة وطنية) على السواء. منطق الدولة، إذن، أن تقوم هي بمصادرة العنف من الجماعات الاجتماعية المختلفة واحتكارِه لأن استعماله من قِبل الجماعات تلك لا يُزَاحِمُ الدولةَ في واحدةٍ من أهمّ وظائفها فحسب، بل يأتي على وجودها من الأساس حين يفتح العلاقات الاجتماعية على صراعٍ أهليّ مسلّح ومنفلت من أحكام القانون والنظام العام، أي من الأحكام التي على الدولة أن تفرض احترامها والخضوع لها.

ليس احتكارُ الدولةِ للعنف مظهراً لتسلُّطيتها، إذن، أو تعبيراً عن محتوًى قمعيٍّ ملازِمٍ لها، كما قد يختصر البعضُ المسألة، وإنما هو حاجة موضوعية يفرضها منطقُ وجود الدولة ونهوضها بوظائفها العامة، ويفرضه الحرص على وحدة المجتمع واستقراره وأمنه. ومن النافل القول إن احتكار الدولة للعنف ليس يعني - حكماً - استعمالَها إياه. بل في الوُسع القول إن حيازتها ذلك العنف، وحيازتها أدواته، تمثل أفضل وسيلة لعدم الاضطرار إلى ممارسته. ذلك أنه كلّما امتلكتِ الدولةُ أدوات القوة، امتلكت - تبعاً لذلك - سلطة الرَّدْع، أي القدرة على إجبار الناس على الخضوع للقانون وبالتالي، عدم دفعها إلى اللجوء إلى العنف.

(*) القانون عام في الدولة الحديثة ولا يقبل التفويت لغير الدولة، فهي المالك الحصري له، وهي القائم الوحيد على تطبيقه. وهو عين ما يقال عن العنف الذي هو من وسائل تطبيق القانون. لو أمكن لكل مجموعة أن تضع قانوناً وتفرضه على الجميع، لَبَطَلَ القانون وبطُلت الدولة. والشيء نفسُه ينطبق على العنف.

٢ ـ الدولة، الأيديولوجيا والشرعية

من الخطإ الشائع في الأدب السياسيّ الحديث النظرُ إلى قوة الدولة بما هي قوة مادية فحسب، وترتيبُ استنتاجٍ على ذلك المقتضى يقود إلى حسبان شرعية الدولة ـ أية دولة ـ نتيجة طبيعيةً للقوة (المادية) التي تَحْتَازُها احتيازاً وتفرض بها سلطانَها على المحكومين. يشترك في إتيان هذا الخطإ في النظر إلى شرعية الدولة بعضُ مَنْ يَنْهلون موضوعات تفكيرهم السياسيّ من الماركسية وبعض مَنْ يقابلونهم من الضفة الأخرى: الليبرلية. يختلف البعضان في المقدمات الفكرية، وفي المفاهيم ومناهج النظر، لكنهما عند هذا الاعتقاد الخاطئ (= وعند ما يُشْبِهُهُ من اعتقاداتٍ نظيرٍ) يتفقان.

ليس صحيحاً أن القوة الوحيدة التي تمتلكها الدولة وتُحَقِّقُ بها سلطانَها هي القوة المادية، وأن شرعيتَها كدولة لا تتحَصَّل إلّا بالعنف. ذلك أن الدولةَ لا تملك أن تعيش وأن تستمرّ من خلال شرعية القوة فحسب، وإنما تحتاج ـ أيضاً ـ إلى قدْرٍ من **القبول الاجتماعي**، أو من الرّضا الجماعي بها[٤٢]، حتى يكون في وسْعها أن توجد وتستمر. وهذه حقيقة تنطبق على أية دولة، بما فيها تلك التي من النمط (الدولتيّ) الفاشي والنازي[*] والتي يُعْتَقَد أنها ما كانت متمتعة بأيّ شكلٍ من أشكال التأييد الاجتماعي الداخلي. إن **القوةَ وحدَها لا تصنع شرعيةً**، وإنما هي غالباً ما تكون فعلاً اضطرارياً تلجأ إليه الدولة وخاصّةً في لحظات الأزمة حيث تتعرّض صورتُها وسلطتُها لشرخٍ أو لرفضٍ اجتماعي[٤٣]، وهي ـ في جملتها ـ لحظات انتقالية وعابرة. أمّا القاعدة، فهي أن العنف قلّما يُسْفِر عن نفسه في يوميات الدولة إلّا بأشكال رمزية أو **معنوية**، حيث يصبح نادراً أو يكاد بسبب زوال الحاجة **الدائمة** إليه، أي ـ أيضاً ـ بسبب **استبطان** المجتمع للمحرَّمات القانونية وتشبُّعه التدريجي بالقيم المدنية القائمة على فكرة القانون.

من النافل التأكيد على أن نجاح الدولة في تحصيل شرعيتها من طريق

(٤٢) في هذه المسألة، انظر: Gramsci, *Gramsci dans le texte*, pp. 570 - 571.

(*) لم تكن النخب الفاشية والنازية مفروضة على مجتمعاتها (خاصة في إيطاليا وألمانيا)، وإنما هي وصلت إلى السلطة من طريق الاقتراع العام، كما أنها كانت محاطة ـ خلال فترة حكمها ـ بالتأييد الشعبي...

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧١.

تحصيل القبول والرضا الاجتماعيَّيْن بها، أي من غير طريق العنف، إنما يفترض قُدرةً لدى هذه الدولة على إقناع المحكومين بشرعيتها، أي على حَمْلِ هؤلاء على الاعتقاد بأنها ضرورة من ضرورات اجتماعهم الإنساني. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإقناع يتوسَّل أدواتٍ أخرى مختلفةً عن أدوات الإخضاع المادي (= القهري)، أي أدوات العنف. وليست تلك الأدوات التي نعني سوى الأفكار والقيم أو ما اصْطُلِحَ عليه باسم الأيديولوجيا. إن وظيفة الأيديولوجيا في نظام اشتغالِ (Fonctionnement) الدولةِ ليست تَقِلُّ أهميةً وفاعليةً عن وظيفة العنف حتى لا نقول إنها أعلى شأناً منها بحساب النتائج (لأنها أقل كلفة من العنف على صورة الدولة وعلى أخلاقيتها ولأنها الأوسع نطاقاً في الأداء والأكثر تواتُراً ومدًى في الزمان. . .)، وليس في وُسْع أية دولةٍ أن تفرض شرعيتها من دون امتلاكها أيديولوجيا تبرِّرُ لها سلطانها في وعي الجمهور وتقود الوعي الجمْعي إلى التسليم بالحاجة الموضوعية إليها وإلى وظائفها وبالتالي، إلى ترجمة ذلك الوعي إلى ولاء[٤٤].

إذا استعرنا مفاهيم غرامشي وألتوسير، نقول إن شرعية الدولة لا تتحصَّل من خلال علاقات السيطرة (Domination) وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ من خلال علاقات الهيمنة (Hégémonie). بعبارة أخرى إن استعمال أدوات السيطرة، وهي أدوات القمع المادي، قد تُفيد الدولةَ في إجبار المجتمع على التسليم بسلطانها السياسي، لكنها لا تملك إقناع ذلك المجتمع بشرعية ذلك السلطان لأن تسليم الناس ـ المواطنين به ليس محصلّة اقتناعٍ ورضاً وإنما نتيجةَ إخضاعٍ وقَهْر. وعليه، فإن استراتيجية السيطرة تصطدم بحاجز الممانعة النفسية الجمْعية ضدّ الاعتراف بشرعية ذلك الإخضاع المادي. هاهنا تبدو وظائف الأيديولوجيا حاسمة على طريق تحقيق الشرعية، أي على طريق تحقيق الانتقال ـ الضروري لتلك الشرعية ـ من استراتيجية الإخضاع إلى استراتيجية الإقناع.

قبل ما يقل قليلاً عن الأربعين عاماً، حلَّلَ لوي ألتوسير آليات عمل

(٤٤) يقول عبد الله العروي: «. . . لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية. لا نعني الدعاية الفجة التي تردّد في كل حين منجزات النظام، الحقيقية والمزعومة؛ هذه مفروضة من فوق في حين أن الأدلوجة هي ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة». انظر: العروي، مفهوم الدولة، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

الأجهزة الأيديولوجية للدولة في دراسة له شهيرة في الموضوع[٤٥]. حدَّدها في مجموعة من المؤسسات[٤٦] ذات الوظائف التكييفية غير القمعية، ملاحظاً اختلافها عن **الجهاز القمعي** للدولة في **أمرين**: **أولهما في** أنه «إذا كان هناك جهاز قمعيّ واحد للدولة، فإنه يوجد تعدُّدٌ لأجهزة الدولة الأيديولوجية»؛ **وثانيهما** في أن الجهاز القمعي للدولة ينتمي إلى المجال **العموميّ** فيما ينتمي معظم الأجهزة الأيديولوجية للدولة إلى المجال **الخاص**[٤٧].

من النافل القول أن الملاحظة الثانية ذاتُ شأن في الموضوع لأنها توحي بمفارقة لدى وعيٍ قد لا يفهم كيف أن معظم الأجهزة التي تتوسَّلها الدولة في عملها الأيديولوجي، أو في شرْعنة سلطانها أيديولوجيّاً، لا تنتمي إلى الدولة وإنما هي خاصة ومستقلة عنها[٤٨]. إن المستفاد من ملاحظةِ ألتوسير هذه، وربّما ـ أيضاً ـ بعيداً عن استنتاجاته حولها، أن مجال الدولة أبعد مدًى من حدود المجال السياسي بمعناهُ الضيّق المتعارَف عليه. وليس معنى ذلك فقط أن التمييز ضروريٌّ بين **سلطة الدولة** (Pouvoir d'Etat) وبين **جهاز الدولة** (Appareil d'Etat)، مثلما يرى ألتوسير (استناداً إلى قراءة متميزة للكلاسيكيات الماركسية)[٤٩]، وأن جهاز الدولة ـ تبعاً لهذا التمييز ـ أبقى

---

(٤٥) Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologique d'Etat,» *La Penseé*, no. 151 (juin 1970).

والتي أعاد نشرها في: Althusser, *Positions*, pp. 67-125.

(٤٦) هي في التصنيف الألتوسيري ثمانية أجهزة: الجهاز الديني، والجهاز المدرسي، والجهاز العائلي، والقانوني، والسياسي، والنقابي، والإعلامي، والثقافي. انظر: Althusser, *Positions*, p. 83.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤٨) يستلهم ألتوسير موقف غرامشي الذي يؤكد بأن التمييز بين العام والخاص تمييز يقع داخل القانون البرجوازي وفي المجالات التي تخضع لسيطرته. أما الدولة، فتنفلت منه لأن الدولة من حيث هي «دولة الطبقة المسيطرة ليست لا عامة ولا خاصة، وإنما بالعكس من ذلك هي الشرط لكل تمييز بين العام والخاص» بعبارة ألتوسير. وعلى ذلك يستنتج (ألتوسير) بأن قيام المؤسسات العامة أو الخاصة بأدوار أيديولوجية أمر قليل الأهمية، وبأن «ماهو مهم هو نظام اشتغالها (Fonctionnement). فقد يمكن لمؤسسات خاصة أن تشتغل تماماً كأجهزة أيديولوجية للدولة». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٩) يعتقد لوي ألتوسير أن هذا التمييز موجود، في شكل أولي، في كتابات ماركس نفسه. يقول في هذا الصدد: «يمكن القول إن هذا التمييز بين سلطة الدولة وجهاز الدولة يشكل جزءاً من «النظرية الماركسية» في الدولة، على نحوٍ مُضْمَر منذ ١٨ برومير والصراعات الطبقية في فرنسا لماركس». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

وأدْوَم في وظائفه من سلطة الدولة[٥٠] المتغيرة أو المنتقلة من قبضة نخبةٍ سياسية إلى قبضةِ أخرى، وإنما معناهُ أيضاً ـ وخاصةً ـ أن نطاق الدولة (ودائرة تمثيلها بالتالي) هو نطاق الاجتماعيّ (Le Social) والثقافيّ وليس نطاقَ السياسيِّ حصراً. وهذا ما يفرض النظر إلى الدولة بوصفها كياناً مساوِقاً للمجتمع لا مجافياً له أو معارِضاً.

إن الأيديولوجيا تميط اللثام عن الحقيقة التي نحاول تسليط الضوء عليها ونحن نتحدث عن الكيفيات التي تلجأ إليها الدولة لبناء شرعيتها (ومنها الشرعنة الأيديولوجية): ليست الدولةُ سلطةً مفروضةً على المجتمع مَنْ عَلٍ، إنها الأسرة، والمدرسة، والجامع والكنيسة، والأحزاب والنقابات والمنظمات الاجتماعية. . . إلخ، إنها المجتمعُ نفسه وقَدْ تَوَافَقَ على تنظيم نفسه. هذه حقيقة واضحة ـ أشدّ الوضوح ـ في المجتمعات الحديثة المتقدمة. لكنها كذلك، وإن بدرجةٍ أقل، في مجتمعاتنا.

* * *

هذه مقدمات نظرية في مسألة الدولة؛ كان لا بدَّ منها لبيان الأوجه الإشكالية في الموضوع الذي نتحدث فيه، أي لتبديد الاعتقاد الدارج بأن إشكالية الدولة (والمجتمع) واضحةٌ بداهةً، وبأن الحديث فيها ممكن لكلِّ من في حوزته بعض العموميات في المسألة، تماماً كما يفعل ذلك كلّ من لديه بعض تلك العموميات بحرّيةٍ في القول لا يُحْسَدُ عليها! وإذا لم تكن وظيفة هذه المقدمات النظرية ـ المعروضة باقتضابٍ في هذا المدخل ـ سوى الردّ على ذلك الاستسهال الفظيع للكتابة في مسألة الدولة، على مثال ما يفعل أكثر من يتصدَّر لهذه المهمَّة من الكتاب العرب من دون درايةٍ أو أهليّة فكريَّتَيْن ومن دون معاناة معرفية؛ وإذا لم يكن من وظيفة لها سوى التنبيه إلى ما يفترضه التفكير في الموضوع (= موضوع الدولة) من عُدَّةٍ فكرية ومفاهيمية، ومن اتّصالٍ دائم بأمهات نصوص الفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي الإنساني. . .، (إذا لم يكن لها من وظيفة إلّا ذلك) فقد يكفيها ما كرَّسَتْ

---

(٥٠) «نحن نعرف أن جهاز الدولة يمكن أن يظل في مكانه، كما تَدُلُّ على ذلك «الثورات» البرجوازية للقرن ١٩ في فرنسا (١٨٣٠، ١٨٤٨) أو الانقلابات. . .، حتى بعد ثورة اجتماعية مثل التي كانت في ١٩١٧، ظَلَّ جزء كبيرٌ من جهاز الدولة في مكانه في إطار حيازة سلطة الدولة من طرف تحالف البروليتاريا والفلاحين الفقراء، كما كان لينين يردّد». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

نفسها له على ما يعْتَوِرُها من اقتضاب وإيجاز (ناجمٌ ـ في المقام الأول ـ عن أن الدراسة ليست دراسة نظرية في الدولة).

بقي أن نقول إن الكثير من مفاهيم هذا المدخل يجد أشكالاً مختلفة من الاستعمال في فصول هذا الكتاب على الرغم من إيمان كاتب هذه السطور بعدم جواز إسقاط المفاهيم النظرية ونتائجها المعرفية على موضوعاتٍ قد لا تطابقُها بالضرورة لاختلافِ ما فيها عن تلك التي تناولتْها مفاهيم نظرية الدولة في الفكر الغربي. وهذا ما سَنُبَيِّنُهُ في الفقرة التالية الأخيرة من هذا المدخل من خلال بيان نوع المعضلات التي تطرحها مسألة الدولة في مجتمعاتنا العربية.

رابعاً: إشكالية الدولة في البلدان العربية: الكونيُّ والخاصّ

في أي حديثٍ عن الدولة في البلدان العربية المعاصرة، أو عن المعضلات التي تواجهُها في التطور أو يواجهُها المجتمع بأثرٍ منها، لا ينبغي أن يغيب عن البال أن تطوُّر هذه الدولة ليس مكتملاً بعد (بمعنى التراكم التاريخي) بحيث يجوز التفكير في أوضاعها بالمفاهيم عينِها التي تُسْتَعْمل في الدراسات التي تتناول واقع الدولة في المجتمعات الحديثة. لم تَبْلُغِ الدولةُ العربية ـ على تعدُّدِ طبْعاتها ـ تلك الدرجة من التطوُّر التي تجعلها موضوعاً للبحث من منظور مفاهيم الفكر السياسي الحديث، لأن هذه المفاهيم نفسَها ما تبلورت إلّا من حيث هي حصيلة لتطوّر الاجتماع السياسي في مجتمعات الغرب الحديثة، وليس من العِلْميَّةِ ولا من الموضوعية تعميمُها على كلِّ اجتماعٍ سياسيّ بدعوى أنها مفاهيم علمية أو إجرائية. نحن ـ طبعاً ـ لسنا أمام مادَّةٍ صمَّاء، أو موضوع طبيعي، بحيث يكون انطباق النتائج على المادة أمراً مقرَّراً؛ نحن ـ بالأحرى ـ أمام كائنٍ اجتماعي (= الدولة) مازال تطوُّرُهُ في طور السيولة ولم يستقرَّ بعدُ على الحالة التي يناسبها إعْمَالُ مفاهيمِ الفكر السياسي الحديث فيها من دون حذرٍ أو تحوُّط.

هل من شأن هذا الإقرار بعدم التناسُب بين المفاهيم الحديثة وواقع الدولة ـ ودرجة تطورها التاريخي ـ في البلاد العربية اليوم أن يقود إلى الاعتقاد باستحالة التفكير في واقعها بمفاهيم الفكر الحديث، أو إلى الاعتقاد بالحاجة إلى اشتقاقِ منظومةِ مفاهيم خاصّة ومناسِبَة؟

لسنا ممّن يشغفون بالحديث عن الخصوصية في كلّ مناسَبة ومن غير

مناسَبة فيضعون الخاصَّ في مقابل العامّ، ويبحثون لذلك الخاصّ عن مفرداته وأدوات فهمه وكأنه يَسْبَح في فلكٍ مختلف: على مثال ما يَفْعَل دعاةُ الأَصَالَات (الدينية، والقومية، والثقافية)! لَكِنَّا، في الوقتِ عينِه، لسنا في حزب اللَّاهجين بالكونية - في كلّ مناسبة ومن دون مناسبة - مِمَّن يُهْدِرُون الخصوصيات التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، فَيُلْحِقُون الخاصَّ بالعامّ إلحاقَ فرْعٍ بأصْل، أو يمتنعون عن رؤيةِ الأوّلِ إلّا بما هو تَجَلٍّ للثاني: على نحو ما يفعل الحداثيُّون الجُدد والعولميُّون وسائِرُ المصابين بالنزعة الداروينية الاجتماعية والثقافية وبالنزعة العِلْموية! إن خصوصيةَ ظاهرةٍ ما، في مجتمعٍ ما، أمرٌ ممكن لا يَقْبَل النكران بدعوى كونية الظواهر الاجتماعية. على أن هذه الخصوصية، التي لا تُدْرَكُ إلا في سياق شروطها التاريخية، ليست قرينةً على أنها لا تَقْبَلُ الإدراكَ دائماً بالمفاهيم الكونية أو - قُلْ - بالمفاهيم التي تُسَلِّم بوجود المُشْتَرَكِ العامّ بين الظواهر الاجتماعية على اختلافِ بينها في سياقات التكوين والتطور.

هذه القاعدة هي التي تؤسِّس نظرتَنا في هذا الكتاب إلى مسألة الدولة في البلدان العربية المعاصرة. لا مجال لتحصيل فائدةٍ علميَّةٍ من نزعتَيْ الخصوصية والكونية المتطرفتيْن والمتنابذتيْن لأنهما أيديولوجيتان بامتياز. ذلك أن الإفراط في التشديد على الخصوصيات يَحُول دون الاستفادة من النتائج التي تقدّمها الدراسات والمباحث المنصرفة إلى البحث في الديناميات والقوانين العامة الحاكمة للظاهرة الاجتماعية (الدولة في حالتنا) أيّاً كان فضاؤُها الاجتماعي. كما أن الإفراط في التشديد على إهدار تلك الخصوصيات باسم الكونية والشمولية العلمية ينسى حقيقتيْن متضافرتيْن: أنه لا كونية إلا ما تقرِّره الخصوصيات وتُقيم به الدليلَ على تلك الكونية التي لا تُوجَدُ إلَّا مميَّزَةً (spécifié)، وأنه لَا عِلْميَّة في فهم ظواهر الاجتماع الإنساني إنْ نُظِر إليها وكأنها كظواهر الطبيعة صمَّاء! لا مناص إذن، في مقابل هاتين النزعتيْن المُغَاليتيْن، من نظرةٍ جدلية إلى الموضوع: أي من نظرةٍ تُدْرِكُه في جدليةِ التَّكَوْنُنِ والتميُّز، وعلى النحو الذي يسمح بقراءة واقع الدولة في مجتمعاتنا العربية ضمن مَسَاحَتَيْن: مساحة ماهو مُشْتَرك بينها وبين سواها من دول العالم، ومساحة ما هو مختلِف بينها وبين نظيراتها.

إنْ بدأنا بمساحة الاختلاف، نجدنا أمام الحاجة إلى التشديد على ما يقوم بين الدولة في البلدان العربية وبين سواها من دول العالم الحديثة من

تبايُنٍ في التكوين والتطور. لقد قلنا إن الدولة العربية لم تقطع بعد شوط التطور الذي يمكّنها من الصيرورة دولةً حديثة على مثال الدول الغربية، أي دولة محكومة بقواعد سياسية واجتماعية عصرية تضعها في موقع القطيعة مع موروثها التقليدي السلطاني، أو تعيد صوغ علاقتها بالاجتماع الأهلي على النحو الذي يفتح طريقاً أمام ميلاد اجتماعٍ سياسيّ حديثٍ حقّاً لا شكلاً وواجهةً. وعلينا الآن أن نقول إن انتقال الدولة في بلادنا العربية إلى حالة الحداثة ليس مسألةً تاريخية أو مرتبطة بمقاييس الزمن والتراكم الكمّيّ للتطور، وإنما هو مما لا يَمْتَكِنُ أَمْرُهُ إلّا **بإعادة بناء الاجتماع السياسيّ العربيّ** نفسِه على أُسُسٍ حديثة **تقطع مع الموروث التقليدي (السلطاني) الذي لا يقود** تطوُّرهُ وتراكُمُهُ سوى إلى المزيد من ترسيخ التقليد والمضمون السلطاني للدولة من خلال إعادة إنتاجه بأدواتٍ حديثة هذه المرة. **إن الحداثة ليست درجةً عُلْيَا في سياق منظومة التقليد**، بل **قطيعة حاسمة** مع تلك المنظومة.

ليست سلطةُ التقليد في كيان الدولة العربية (المعاصرة) وفي مضمونها سوى الثمرة المُرَّة لنمط تكوينها **العُصْبَويّ**. ذلك أن هذه الدولة تنهل شخصيتها من اجتماع سياسيّ لم ينفصل عن الروابط العصبوية الحاكمة للاجتماع الأهلي، حتى لا نقول إنه يعيد إنتاجها في صورٍ مختلفة! وبمقدار ما يشكل المجتمع الأهلي العصبويّ قاعَها الاجتماعيّ ومخزون علاقاتها ومادةَ التوازنات داخلها وبين القوى المؤلّفة لها، يمثل **كابحاً** أمام تطورها الطبيعي نحو الصيرورة دولةً، أي كياناً سياسيّاً متعالياً على انقسامات المجتمع: على النحو الذي تكون عليه أيةُ دولة.

يؤسِّس هذا التباين في تكوين الدولة بين الحالة العربية وسواها من الحالات فرضية الحاجة إلى **تمييز** أدوات التفكير والتحليل في النظر إلى مسألة الدولة في البلدان العربية المعاصرة، أي إلى إنتاج **المفاهيم الخاصة** والمناسبة التي تتلاءم وطبيعة موضوعٍ لا يقبل إسقاطات مفاهيمية بدعوى الكونية. وإذا كان من النافل القول - في هذا المعرض - إن منظومة المفاهيم الخلدونية(*) المستعْمَلة في تحليل الاجتماع العربي - الإسلامي الوسيط ما برحت تقدّم، حتى اليوم، إمكانيات مذهلة لفهم جملةٍ من ظواهر الاجتماع السياسي العربي المعاصر، فإن الذي لا مراء فيه أن هذه المنظومة ليست تكفي

(*) سوف يجد القارئ حضوراً غيرَ يسير لمفاهيمها في هذا الكتاب.

وحدها كي تُطْلِعنا على أحوال هذا الاجتماع وعلى الديناميات العميقة التي تصنع ظواهره، على الرغم من أهميتها الإجرائية الحاسمة في فهم المتميِّز والخاص (Spécifique) في تلك الظواهر، بل إن معرفتنا بهذا الاجتماع (العربي المعاصر) لا تكتمل أو لا يمكنها أن تستقيم من دون الانفتاح على مفاهيم الفكر الإنساني الحديث في حقول المعرفة المختلفة: في العلوم الإنسانية، وفي علم الاجتماع السياسي، وفي العلوم الاقتصادية، والأنثروبولوجيا وسواها؛ ليس لأن هذه المفاهيم كونية فقط، وإنما لأن كثيراً منها أثبت إجرائيتَه العلمية في تحليل مجتمعات قريبةِ الشَّبَه بمجتمعاتنا في تكوينها وفي تطوُّر الدولة فيها.

على أن مساحةَ المشتَرَك بين الدولة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة والدولة في سائر مجتمعات الكون أوسعُ بكثير ممّا يقدِّرُهُ دعاةُ الخصوصية والمدافعون عن قراءة الاجتماع السياسيّ الإسلامي بمفرداتٍ ومفاهيم «أصيلة». إذا كان التميُّز والتمايُز ممَّا ينجم عن التبايُنِ في التكوين والتفاوُتِ في التطوّر ـ وهو لهذا السبب قد يصبح حالةً عامَّة قابلة للانطباق على أكثر مجتمعات الأرض المختلفة في البُنَى والتطوُّر ـ فإن التداخُل بين أنماط الدولة والاشتراك بينَها في السِّمات والخصائص العامَّة إنما يَنْجُمان عن وحدة الوظيفة السياسية والاجتماعية التي تنهض بها الدولة في أيِّ مجتمع: كائنةً ما كانت درجةُ تطورها وأيّاً تَكُنْ طبيعةُ تكوينها ومصادرُ ذلك التكوين. ففي أي مجتمع تملك الدولةُ سلطةً على الحيّز الترابيّ والسكّاني الذي يقع ضمن سيادتها أيّاً كانت طبيعة تلك السلطة وأيّاً كان مضمونها. وفي كل مجتمع، تكون علاقة الولاء هي الحاكمة للمواطنين تجاه الدولة: أكانوا راضين عنها أم غير راضين. كما أن في سلوك كلِّ دولة قدراً من العنف يزيد أو يَنْقُص تبعاً لنمط السلطة القائم ولمعدَّل الشرعية التي تحظى بها لدى المواطنين. وهكذا نستطيع سَرْد العديد من المشتَرَكات بين الدول ـ الديمقراطية منها والاستبدادية ـ التي تفرض اللجوء إلى أدوات التفكير والتحليل، ومنها المفاهيم، العامة والكونية أو القابلة للاستعمال ضمن منظورٍ مقاربةٍ عابرةٍ للخصوصيات.

لابدَّ، إذن، من بناء رؤية جدلية إلى مسألة الدولة في البلاد العربية المعاصرة: تُسَلِّم، من جهة، بما هو مشتَرَك بينها وبين نظيراتها فتستعمل مفاهيم الفكر الحديث في تحليلها أو في النظر إليها، وتنتبه، من جهة أخرى،

إلى عوامل التميُّز والتمايز في تاريخها الخاص فتستعمل المفاهيم المناسبة إن وُجِدَت أو تَنْحَتَ أخرى ملائمة.

* * *

لنحاول بيان العناصر الإشكالية في مسألة الدولة في الوطن العربي المعاصر في ضوء المحدّدات والقواعد التي أشرنا إليها:

معضلاتٌ **أربع** تواجه تكوينَ الدولة وتطورَها في البلاد العربية المعاصرة، بعضُها داخلي (اجتماعي أو سياسي) وبعضُها الثاني خارجي. والمعضلات هذه تفرض نفسها على ذينك التكوين والتطور بوصفها علاقاتٍ أو ظواهرَ **كابحة**: إما تمنع ذلك التكوين من أن يستقيم على القواعد الصحيحة الحاكمة للعلاقة بين الدولة والمجتمع في العصر الحديث، أو تَحُولُ دون أن يَأخذ تطوُّرُها مداهُ الطبيعي نحو الصيرورة كياناً قوياً يؤدي وظائفه الداخلية والخارجية على مثال أي دولةٍ حديثة في العالم.

أولُ تلك المعضلات عُسْرُ قيام **مجالٍ سياسيّ حديث**[(٥١)] يقع بقيامه الاستقلالُ الضروري لحيِّز الدولة عن المجال الاجتماعي. فالدولة ـ أيةُ دولة ـ نِصابٌ متعالٍ ومنفصل عن تناقضات البنية الاجتماعية. وهذا شرط لأن تكون دولة ذات شخصية تمثيلية وسيادية، وقادرة على أداء وظائف التوحيد والتحديث والتنمية السياسية للمجتمع. لا تكون الدولةُ دولةَ أُمّةٍ (أو دولة شعب) إلّا متى تَعَالَى تكوينُها عن التكوين الاجتماعي لتلك الأمة: أكانت الانقسامات فيها أفقية (كما في المجتمعات الحديثة) أم عمودية (كما في المجتمعات التي تعاني من تأخُّرٍ تاريخي مثل مجتمعاتنا). حين لا تكون الدولة سوى ذلك الامتداد التلقائي للاجتماعيّ أو للمجتمعيّ في الحيِّز السياسيّ، تسقط صفتُها كدولةٍ جامعة ـ أو كدولة للعموم ـ وتتحول إلى مجرَّد سلطة سياسية تمثل فريقاً من دون آخر: طبقة أو طبقات (في المجتمع الحديث)، أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو مذهب (في المجتمع التقليدي المتأخر). وهذا بالضبط ما يعانيه تكوين الدولة في البلدان العربية اليوم، حيث تماهيها مع المجتمع الأهليّ من حقائقِ وجودها، وحيث إعادة إنتاجها

---

(٥١) للتفاصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

النظام العصبويّ من آكدِ وظائفها السياسية! حين توصف هذه الدولة (العربية) بأنها تقليدية، فلأن تكوينها ينهل من علاقات مجتمع يحكُمه التقليد في بناهُ وروابطه، ويعيد إنتاج تلك العلاقات. ليست الدولة الطائفية أو الدولة العشائرية - مثلاً - سوى الدولة التي تقوم على قاعدة العصبية الأهلية. لكن مشكلتها، في حالتنا العربية، أنها لا تتلوَّن بلون ذلك القاع العصبويّ الذي يؤسِّسها فحسب، وإنما هي تنهض - أيضاً - بوظيفة تصنيعه من جديد! والنتيجة أن المعضلة تزيد استفحالاً.

وثاني تلك المعضلات التي تعانيها الدولة في مجتمعاتنا العربية **هي فقدانها الشرعية الديمقراطية والشعبية ولُجُوؤها إلى القوة والعنف والاستبداد** لتثبيت سلطانها في المجتمع كبديلٍ من الشرعية التي تفتقر إليها. والمعضلة هنا مركَّبة، بل شديدةُ التعقيد وذاتُ علاقةٍ عضوية بالمعضلةُ الأولى التي أسلفنا الإشارة إليها. فبسبب هشاشةِ كيان الدولة - وهي هشاشةٌ ناجمة عن التداخل التكويني بينها وبين المجتمع العصبوي - وبسبب انعدام حالٍ من الاستقلال لديها عن ذلك التكوين الاجتماعي، تُخْتَزَل الدولة من كيانٍ عامّ مجرَّد - يُفْتَرَض أنه يمثل عموم الشعب والأمة - إلى مجرَّد **أداة** في يد فريق اجتماعيٍّ محدود ونخبة سياسية ضيقة تعبِّر عنه. إن ضيْقَ نطاق تمثيلها الاجتماعي والسياسي، واستيلاء قسمٍ من المجتمع والنخب صغيرٍ عليها، يضعها أمام حالٍ من الاعتراض الاجتماعي والسياسي عليها ويتحوَّل إلى سببٍ دائمٍ لأزمتها. وغالباً ما تُوَاجِهُ هذه الأوضاع بسياسات دفاعية سلبية: قمعية واستبدادية لكفّ ذلك الاعتراض العموميّ. **إن المضمون التسلطي للدولة** في الوطن العربي غيرُ قابلٍ للإدراك إلّا في علاقته بمجمل العوامل المتصلة بنمط تكوين هذه الدولة وضيْق تمثيلها الاجتماعي والسياسي وأزمة الشرعية التي تستبد بها، و - بالتالي - لا يستقيمُ فهْمُه بحسبانه مجرَّد تعبيرٍ عن خياراتِ نخبٍ سياسية يمكن تجاوُزُه بتغيير تلك الخيارات أوبتغيير نخبة بأخرى.

وثالث تلك المعضلات **إرادة الحدّ من وظائف الدولة** وأدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية إمَّا بدعوى «الإصلاح الاقتصادي» وما يقتضيه - في منظورٍ ليبراليٍّ وحشي - من تعطيلٍ لوظائف الدولة الاجتماعية ومن نيْلٍ من سلطانها الاقتصادي على قطاعات الإنتاج الأساسية، أو باسم مطالب «المجتمع المدني» بالحدّ من سلطان الدولة وتحجيم نفوذها في المجتمع. وأيّاً كان موقف المرء من السياسات التسلطية ومصادرة السياسة والحق فيها -

والمفتَرضُ أنه موقفٌ نقديّ. . . ومشروع ـ فإن الدفع ببعض المطالب الاجتماعية والسياسية (وقسمٌ منها مشروعٌ) إلى الحدّ الأقصى ومن دون حساب نتائجها ومضاعفاتها بعيدة المدى، قد يأخذ المجتمع إلى إضعاف الدولة لا إلى إضعاف السلطة. وفي الظن أن ما مِنْ مجتمع يَجِدُ مصلحةً له في إضعاف الدولة لأنه، بالتَّبِعَةِ، يَضْعُفُ بضَعْفها، فكيف إذا كانت هذه الدولة ـ مثلما هي في البلدان العربية ـ ضعيفة أصلاً وهشَّةً ومعرَّضةً للانفراط مع كل حالةٍ من حالات الانقسام الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. إن ماهو أسوأ من تعرُّض الدولة لخطر العدوان الخارجي هو تعرُّضُها للتفكّك من الداخل عبر ألوانٍ من الضغط على أدوارها الاجتماعية غيرِ مشروعة تنتهي إلى إضعافها و ـ بالتالي ـ إلى إضعاف المجتمع نفسه. وغني عن البيان أن هذا الإضعاف هو البيئةُ المثالية للفتن والحروب العصبوية الداخلية.

أمّا رابعُ تلك المعضلات، فهي **نتائج العولمة على كيان الدولة** في البلدان العربية: على تماسكها الذاتي وعلى سيادتها. إن الحقائق الجديدة المحمولة على صهوة العولمة تكشف، يوماً عن يوم، عن أن صورة الدولة الوطنية ـ الموروثة عن عهدها القومي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ـ بدأت في التَّبدُّد التدريجي بأثر تلك العولمة وطاقتها التدميرية للحدود والدفاعات الذاتية. لم تَعُد صورتُها اليوم صورةَ الدولة التي تقرِّر مصيرَها بذاتها وتَحْكُم نفسَها بنفسها (= الدولة السيّدة). لقد فَقَدَتْ ـ أو هي بدأت في فقدان ـ سيادتها على ثرواتها واقتصادها وصناعتها وزراعتها وتجارتها وقوت مواطنيها، وسيادتها على حدودها التي كانت مَحْميَّة (= بسياسات حمائية)، وبات عليها أن تفتح مجالَهَا لأحكام العولمة (شاءت أم أبت). ثم لم يلبث فقدانُها للسيادة الاقتصادية أن أسَّس لفقدان القرار الوطني، ولانهيار النظام الثقافي والتربوي القومي، ولِتَمزُّقٍ حادّ في منظومات القيم والمعايير والأذواق[٥٢] . . . إلخ.

هذه حال الدولة الوطنية في العالم اليوم، وحتى في الغرب نفسه. أما في البلدان العربية، فالخَطْب أعظم؛ إذ هي تتعرض للانحلال والاضمحلال ـ تحت وطأةِ ضربات العولمة ـ لأكثر من سبب: لأنها هشَّة أصلاً ولم تشتدَّ عوداً وتترسَّخ من جهة، ولأنها لا تشارك ـ شأن الدول الكبرى ـ في صناعة

(٥٢) بلقزيز، العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية.

العولمة وإنّما تتلقى وتستهلك ولا تفعل، في أفضل حالات الدفاع عن نفسها، سوى الولولة والعويل من جهة أخرى.

* * *

هذه المعضلات الأربع هي مصادر التهديد الذي يتعرض له كيان الدولة في الوطن العربي المعاصر. لكنها في الوقت نفسِه، ولهذا السبب بالذات، الأسباب التي تدعونا إلى التفكير في مصير المجتمع والدولة على السواء بمسؤولية تاريخية وبحكمة وتبصُّر بعيداً عن الخِفَّة في التفكير والنزق في اتخاذ المواقف. من يتحرَّقْ لمشاهدة الدولة تنهار، وفي ظنِّه أن ذلك ثمنٌ يستحق الدفع من أجل «التغيير»، ينسَ أنه بذلك يحرق البَخُور وينذر النذور من أجل زوال المجتمع نفسِه!